LA

DIVINAZIONE E LA SCIENZA

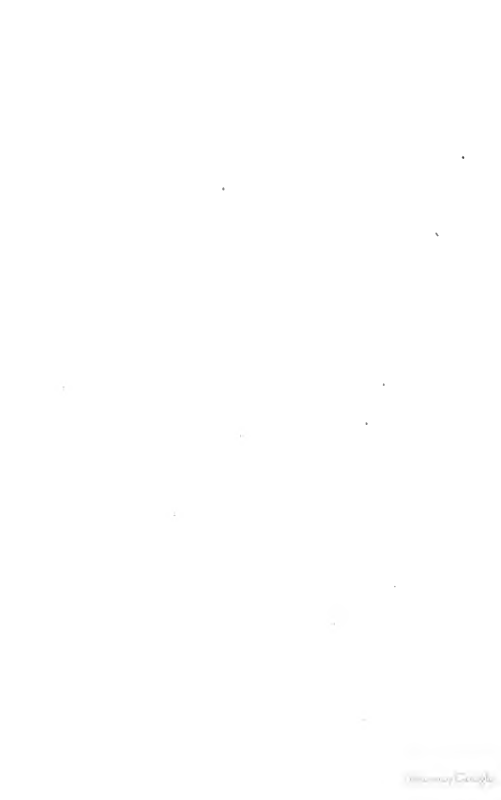
CENNI

DI

ABRAMO BASEVI

IN FIRENZE
COI TIPI DI M. CELLINI E C.
ALLA GALILEIANA

1876

LA

DIVINAZIONE E LA SCIENZA

All' Ill.mo Sig. Conte Luigi Passerini
omaggio dell'autore

LA

DIVINAZIONE E LA SCIENZA

CENNI

DI

ABRAMO BASEVI

FIRENZE
COI TIPI DI M. CELLINI E C.
alla Galileiana
—
1876

INTRODUZIONE

L'uomo, come ogni altro essere della natura, è governato dal principio della divinazione.

I filosofi, chi più chi meno, si travagliarono per sottrarsi al dominio della divinazione, in ispecial modo per tutto ciò che si riferisce all'ordine mentale. A quest'effetto gli uni s'immaginarono di potere, con piena coscienza, infallibilmente abbracciare la realtà esterna delle cose, e di stringerla, per così dire, nel pugno; gli altri, per contro, abbandonata ogni speranza di pervenire a tale resultato, negarono a dirittura quella stessa realtà, che

reputarono, in sostanza, come una illusione, un giuoco di stupido istinto.

Io mi lusingo di non andare errato affermando, che o non esiste facoltà trascendente nello spirito, vale a dire, o che noi restiamo imprigionati in quel punto psicologico, a così chiamarlo, che costituisce l'*io*, o questa facoltà torna, in ultima analisi, in una divinazione.

In altro libro (1) ho considerato il principio della divinazione come un principio universale, e toccai brevemente, e alla sfuggita, delle attinenze della divinazione colla scienza. In queste pagine mi propongo di intrattenermi, mediante rapidi cenni, intorno queste attinenze, le quali reputo della massima importanza; imperocchè, nello stesso tempo che pongono in luce la dipendenza dell'uomo da un che fuori di lui, eziandio nei fatti mentali, questa dipendenza riferiscono necessariamente a Dio, anzichè ad una cieca sostanza.

(1) *Sul principio universale della divinazione:* Saggio filosofico. Firenze, 1871, Tipografia Galileiana di M. Cellini e C.

Ma prima di procedere più oltre mi piace dichiarare che la divinazione non è da me intesa come una specie di miracolo, fuori dell'ordine della natura, rispetto alla conoscenza.

La differenza tra l'apprensione, come s'intende comunemente, e la divinazione, non dimora che nel valore che viene attribuito al fatto. Coloro che pongono la facoltà di apprendere, di avvertire, e di cogliere immediatamente la cosa esterna, e le modificazioni dell'*io*, sono costretti, se sono sinceri, di considerare cotale facoltà come un fatto misterioso. Col domandarlo, come io faccio, divinazione non si rende più misterioso quel fatto medesimo, ma, in quel cambio, viene armonizzato colla scienza, e convertito per tal modo in un primo scientifico.

Questa dottrina della divinazione trovasi ugualmente lontana da quella, più temeraria che riflessiva, la quale presume di afferrare la *cosa in sè;* come dall'altra che, con più timidezza che ragione, si racchiude e si nasconde nell'antro delle apparenze, fabbricato da sè medesima.

Noi non crediamo che si possa abbracciare, come suol dirsi, la realtà che è fuori, e indipendente dalla nostra mente; nè consideriamo come puri fenomeni, che si esauriscano in sè stessi, tutti gli oggetti delle nostre conoscenze.

Nella mente si effettua, mediante i fenomeni, una vera traduzione del cosmo esterno. La divinazione consiste appunto nell'accogliere, come facciamo, questi fenomeni quali vere traduzioni. Il che non è opera certo della sola conoscenza, ma di questa combinata colla credenza. Si comprende subito, che se noi non possiamo cogliere che una traduzione, ciò avviene perchè ci è dalla natura disdetto di afferrare la *cosa in sè.* Mi spiegherò forse meglio dicendo, che se la conoscenza non può avere per oggetto suo che la cosa tradotta, riesce repugnante lo ammettere una conoscenza immediata, o in tutto o in parte, della *cosa in sè* originale non tradotta.

Stimo utile dir subito che il vantaggio del sistema della divinazione in confronto di ogni altro il più cauto, consiste in ciò, che

riconosciuta l'ignoranza e l'infermità umana, per quanto appartiene ai punti più importanti, ed ai supremi principii che regolano la mente, non rimane già il vuoto, ma vi subentra la fiducia in Dio; non quella mistica, ma la ragionevole.

Molti sommi filosofi, pervenuti ad una certa altezza metafisica, ci affermano lì per lì, che non dobbiamo andare più innanzi, trovarci noi di fronte ad un mistero, che non ci resta che da chinare il capo; o altrimenti pieni d'ardire ci annunziano che siamo arrivati colà dove le cose si manifestano evidenti per sè, il che torna a dire che l'uomo è capace di farsi giudice del valore assoluto di ciò che egli stima evidente, e può reputarsi la suprema misura della verità.

Alcuni, preoccupati forse troppo dalla idea che la metafisica debba, per ogni rispetto, o signoreggiare, o almeno rimanere in un campo indipendente e più elevato della scienza naturale, ed in genere della esperienza, penseranno così fra sè: come può servire il principio della divinazione a conferire autorità e valore alle facoltà mentali, circoscriverne la

sfera di azione, quando è in grazia delle operazioni della mente che si perviene alla scoperta di questo stesso principio, il quale si riduce in fine ad una induzione?

La maraviglia è naturalissima presso coloro, i quali presumono possedere un certo arbitrio nell'esercizio delle mentali facoltà, nè si accorgono della necessità in cui si trovano di obbedire ciecamente ad alcuni principii direttivi, che precedono ogni possibile conoscenza, e che ne costituiscono l'intero valore.

Vuolsi avvertire che nella conoscenza che abbiamo del mondo esterno si trova racchiusa, in virtù della nostra natura, la credenza alla sua realtà. È questo un fatto che, qualsiasi valore abbia, non è negato anco dagli scettici più esagerati. Quindi è, che quando imprendiamo a studiare l'ordine dei fatti esterni, non ci rivolgiamo, o non crediamo almeno indirizzarci, a nudi fenomeni, a semplici apparenze. Ora, se esiste il fatto della divinazione, questo trovasi involto nella credenza, l'accompagna, la dirige, onde non può risguardarsi come dedotto da puri e nudi fenomeni.

Noi adunque non caviamo dalla premessa più di ciò che essa contiene; e se apparisce ai criticisti il contrario, si è perchè costoro spogliano arbitrariamente i fenomeni del carattere che la mente avverte in loro, sia pure istintivamente, voglio dire del carattere di segno.

Io non fo che trasformare in un principio scientifico, ciò che è in origine istintivo. Il principio della divinazione non discuopre il magistero della credenza; ma tuttochè lo mantenga oscuro, pure, per virtù dell'analogia, lo aduna con altri fatti, onde rampolla non già una vera spiegazione, ma una legittimazione di quella facoltà che produce in noi la credenza. Fermiamo però bene, che questa legittimazione ha luogo soltanto in ordine alla scienza; il perchè, rimane soltanto nel giro della conoscenza donde è ricavata. Ma la credenza, affine di operare in noi efficacemente, non domanda cotale legittimazione. Essa credenza, al contrario, fa legge, e s'impone senza chiedere permesso alla conoscenza. Indi emerge, che il principio scientifico della divinazione non invade punto il fatto pratico della credenza.

La conoscenza non può in alcun modo, come avvisano alcuni, ingenerare la credenza alla realtà dell'oggetto proprio. Essa credenza, benchè si manifesti nell'occasione della conoscenza, pure ne è indipendente, e come tale l'accompagna, e la modifica.

Se nell'esercizio della conoscenza è posto in rilievo il fatto della credenza alla realtà, si è perchè questa credenza si trova mischiata, e combinata alla conoscenza, checchè si pretenda in contrario.

Alcuni filosofi, non lo ignoro, obbietteranno che il fatto della credenza non appartiene alla filosofia, ma alla storia naturale. Io rispondo, tanto peggio per la filosofia se così fosse. Ma ciò non è esatto. Se mi si parla di filosofia critica ne convengo, bensì a condizione che si accolga cotesta filosofia come incompleta, non già come l'intera filosofia della mente; e che si riconosca la sua dipendenza dalla storia naturale.

Per intendermi bene con cotali filosofi, io dirò, che, per mio avviso, la realtà non è colta dalla coscienza, comechè v'abbia coscienza di realtà creduta.

La coscienza, come dirò più avanti, non dà nè toglie nulla, rispetto ai fenomeni che appariscono nella mente; ma è eguale sempre a sè stessa, nè è capace di evoluzione.

La controversia circa le forze mentali dell'uomo può dichiararsi con queste sentenze: o autonomia assoluta (criticismo, idealismo), o autonomia relativa (divinazione). Io stimo vera l'ultima, imperocchè sono persuaso che la conoscenza non si compie, nè si esaurisce in sè medesima.

Riflettiamo al momento in cui soli, entro le pareti della nostra camera, pensiamo agli amici, ai conoscenti, alla città ove abitiamo, ec. Or bene, non ci sembra di trasportarci colà dove pensiamo? di trovarci in un immenso spazio? Volgiamo l'occhio adesso attorno alla nostra camera, verso noi stessi: ove è quello spazio immenso, ove sono i nostri amici, i nostri conoscenti? Oltre di ciò noi siamo convinti che tutte queste idee, che si riferiscono all'esterno, non si manifestano nè nelle braccia, nè nei piedi, ma nella testa. Come si raccolgono in

così stretto luogo tanti oggetti? È realtà, è illusione? Se non è illusione, è forza dichiararla divinazione.

La mente umana vuole essere considerata nell'uomo quale essa è, e non quale *a priori* viene immaginata per rispondere a certe teorie. Onde reputiamo un metodo al tutto arbitrario quello di rivolgere lo studio nostro sulle facoltà mentali innanzi di avere determinato, colla scorta dell'esperienza, l'ufficio che apparisce loro assegnato dalla natura. Il che non può apprendersi che mediante lo studio della scienza naturale, intrapreso dapprima col metodo spontaneo dettato dalla stessa natura. Resulta da tale studio che l'uomo è ad un tempo individuale e sociale nel più ampio significato, e potremmo dire cosmico. Per conseguenza egli trovasi dotato di quelle facoltà che rispondono a questo suo doppio stato, che logicamente lo precedono, e lo rendono possibile. È questa la natura dell'uomo; così, e non altrimenti lo dobbiamo considerare. Partendo dall'ipotesi di un essere affatto individuale, e disconoscendo

quelle ingenite proprietà che rendono l'uomo sociale, cosmico, non si perviene che all'assurdo.

Discende da ciò, che prima di intraprendere lo studio dell'alta speculativa, vuolsi studiare l'uomo conforme il metodo naturale e spontaneo, per riconoscerne la di lui posizione al cospetto degli altri esseri che lo circondano.

Esporremo il nostro metodo in questo modo: posto che l'uomo è cosmico e ad un tempo individuale, bisogna dapprima partire dall'esame dell'uomo cosmico per giungere all'individuo che è naturalmente contenuto nel cosmo. È chiaro che ove ci si muova invece dall'individuo, dall'*io* particolare, è impossibile pervenire al cosmo che lo contiene. Questo punto che risguarda il metodo è la pietra angolare del sistema della divinazione. Quando non venisse giudicato questo il vero metodo suggerito dalla natura, e quindi divinatore *per sè;* quando invece si potesse, anzi si dovesse partire dall'*io* particolare, senza allontanarsi mai dal suo carattere di individualità, per giungere

ad abbracciare il cosmo, in tal caso, lo dichiaro, il sistema della divinazione non avrebbe fondamento alcuno.

Io mi sono domandato sovente se altro mezzo, oltre quello della divinazione, fosse abile a porgerci notizia reale del cosmo. Ho esaminato quelli proposti fin qui, e confesso che non mi è riuscito di vederne altro.

Nell'organismo del corpo umano apparisce evidente il doppio stato di cui toccammo sopra. Gli organi che servono alla nutrizione, alla circolazione ec., sono propriamente organi individuali, laddove quelli della generazione vogliono riguardarsi come sociali, imperocchè mirano alla conservazione dell'uman genere.

Le due specie di facoltà mentali relative a questo doppio stato dell'uomo non s'incontrano fra loro separate e distinte al tutto nè indipendenti, come parimente non lo sono nell'organismo gli organi individuali e sessuali.

Nelle alte speculazioni, non nego, il filosofo può chiudersi in sè, rimanere individuale; ma ove trapassi nella vita pratica, entrando

in relazione col cosmo circostante, gli è forza di ravvisarsi altresì cosmico. Avverto per altro che la speculazione non può se non che artificialmente disgiungersi dalla pratica, nè le facoltà che si riferiscono a quella separarsi dalle altre che riguardano la seconda. Il conoscere è indirizzato all'operare, quindi non può reputarsi buon metodo quello di studiare la teorica come indipendente dalla pratica.

È appunto seguendo questa artificiale separazione, che si arbitrò di escludere dalla conoscenza il fatto importantissimo della credenza.

Il criticismo si inganna allorchè si lusinga di potere procedere senza il soccorso della credenza per afferrare la realtà esterna, e quando presume di volgere le sue armi contro la credenza medesima, colla fiducia di ridurla ad un fantasma, ad una illusione.

La critica, nonostante il suo orgoglio, muove da un atto di credenza, in quanto che confessa di non potere sindacare l'autorità, e la veridicità delle facoltà mentali, e delle leggi che le governano. Essa fa sembiante di

cedere a questo atto di credenza come ad una naturale necessità, e si persuade di non essere obbligata a sottomettersi a verun'altro atto simile.

In questo modo confessano implicitamente i criticisti, che il primo atto mentale è un atto di divinazione. Dico divinazione e non credenza, stantechè suppongono di non venire ingannati.

Ma ove escludasi l'inganno, ci troviamo al cospetto di una vera e propria divinazione; imperocchè l'immaginare una semplice coincidenza è affatto fuor di ragione, e da niun fatto scientifico avvalorata. Nondimeno i criticisti, come anche gli idealisti, fanno peggio che un altro atto di credenza, perchè pregiudicano la conclusione delle loro acutissime induzioni ponendo un postulato arbitrario.

Questo postulato consiste nell'immaginare l'uomo con tutte le sue facoltà mentali come completo in sè, anche isolato, cioè come fosse per natura sua essenzialmente *individuale*, o per lo meno come se fosse separabile lo stato suo individuale da quello sociale,

cosmico; il quale non pertanto si considera al tutto dominato, e regolato da quello. Come si giustifica questo postulato? I criticisti, e gli idealisti lo difendono, perchè partendo essi dall'*io* individuale, da facoltà individuali, il resultato logico è il *monismo*, l'*io* solo in un mondo di fenomeni, che sono accolti come produzioni dell'*io* medesimo. È chiaro che muovendo dall'*io* individuale non possono arrivare all'*io* sociale, cosmico, e quindi alla realtà esterna. Si smarriscono in un circolo vizioso, ove il principio arbitrario giustifica la conclusione, e questa, a sua volta, giustifica poi il principio arbitrario.

Ma ogni cosa è dove è, e non può dare più di quanto contiene. In conseguenza l'*io* puro Cartesiano dee rimanere un *io* sospeso, senza effettive relazioni con altro.

Lo studio limitato all'*io* individuale somiglia a quello di un fisiologo, il quale non volesse considerare gli organi umani che come individuali. E che frutto ritrarrebbe egli dal suo metodo, ove pretendesse esaminare, per modo di esempio, le funzioni degli organi sessuali solamente in un sesso?

La critica filosofica per certo rispetto può paragonarsi alla critica artistica.

Leggete una critica artistica, ove si faccia una esatta e minuta analisi di un capolavoro d'arte. Or bene, chi non riflette più che tanto s'immagina che l'artista siasi condotto ad un lavoro così perfetto, mediante quel medesimo processo ragionativo che il critico espone; onde conclude che si possa produrre un capolavoro colla sola forza del ragionamento. Ognuno sa per esperienza, che questa conclusione è erronea. È noto che nella creazione dei capolavori d'arte, oltre lo studio, senza dubbio necessario, vi ha l'ispirazione divinatrice del Genio. A questa ispirazione principalmente è dovuta la forza magica, che il capolavoro possiede, d'affascinare in certo modo chi l'osserva. E questa ispirazione è una dote fornita dalla natura, intorno la quale non vale ragionamento.

La critica filosofica potrà parimente fare analisi ingegnose, e vere dentro un limitato giro; ma non varranno mai a pareggiare l'effetto prodotto dalla credenza, che, in certo aspetto, può considerarsi come una ispirazione.

La critica, lo ripeto, si aggira entro un campo limitato troppo, in quello dell' *io* individuale, ove certamente può rendere utili servigi, ma, dappoichè non è quel campo più vasto assegnato all'uomo dalla natura, essa critica riesce insufficiente e manchevole.

Laonde opera vana resulta il fondare ogni notizia ed ogni certezza nell' *io* individuale piuttostochè nel sociale. Si avverta inoltre, che ove non si percepisse effettivamente l'*io* come sociale, cosmico, non potrebbesi percepirlo nemmeno come individuale. Imperocchè tutto si raccoglierebbe nel nostro individuo, che non potremmo anco avvertire come individuo, stantechè ci mancherebbe la notizia della relazione col di fuori, che sola ci permette di formare il concetto di individualismo. L'*io* suppone la notizia del *non-io*, come questo suppone la notizia di quello.

Indi è che Cartesio, il quale fa sembiante di dubitare di tutte le cose oltre l' *io* puro, non dubita già della immaginazione che nel suo spirito formasi di quelle cose medesime; onde rimane sempre, almeno in ipotesi, il

mondo esterno. La qual cosa gli permette di pronunziare *io esisto,* che è come dire, un altro individuo può esistere. In tal guisa egli non si racchiude effettivamente nel solo *io* individuale, come si lusinga; e tanto è vero, che egli trovasi abilitato a ricostruire di poi il cosmo.

I filosofi si mostrano, in generale, imbarazzati intorno alla quistiòne se si possa conoscere o no la verità. È certo che lo stesso dubbio presuppone la notizia della verità. Ora, è logico lo affermare che ciò di cui abbiasi notizia, sia perciò solo possibile a conoscersi. Ma il difficile, e l'imbarazzo non risiedono qua. La verità è nell'ordine della conoscenza; ora noi non possiamo conoscere il valore della conoscenza che mediante una petizione di principio.

Quello che a noi importa d'indagare si è, la *realtà* che spetta alla conoscenza del vero. Ma questa *realtà* non ci è data dalla conoscenza propriamente detta, bensì dalla credenza.

Laonde la credenza acquista, rispetto al filosofo, una importanza massima.

Il che non fu riconosciuto espressamente, ma solo indirettamente, ed anche senza pensarvi, da alcuni filosofi.

Il valore, o meglio la legittimazione della credenza, non può ricercarsi col mezzo della dialettica, *a priori*, ma *a posteriori* nel grembo della scienza; la quale fornendoci il principio universale della divinazione, non spiega già la credenza, ma la legittima.

La verità nella conoscenza, sottratta alla legittimazione che riceve dal principio universale della divinazione, si dilegua o si confonde col fenomenismo.

La *realtà*, lo ripetiamo, non è un dato della conoscenza, nonostante che formi l'oggetto del fine pensato di ogni nostra azione.

Il concetto di realtà ha un valore diverso, secondo che venga derivato o dalla conoscenza, o dalla credenza. Trascurando di determinare da quale di queste fonti derivi, si potrà questionare mille anni senza verun costrutto.

Data dalla conoscenza, la realtà è fenomenale, soggettiva, ed ha un valore al tutto differente da quella che c'ispira la credenza. E ciò è chiaro, imperocchè nella cre-

denza è inchiusa la divinazione, la quale ci permette di oltrepassare effettivamente i fenomeni, che altrimenti rimarrebbero i soli oggetti della conoscenza.

Ad ogni modo è necessario per intendersi, per principiare soltanto ad agitare qualsivoglia questione, di accordarsi intorno il significato di alcuni vocaboli. L'accordo non può dapprima sussistere, se non si conferisce al vocabolo quel senso che ci è dettato dalla nostra spontaneità, o, diciamo meglio, dalla divinazione, che opera ugualmente in ognuno. Procedendo diversamente, dopo lunghi giri e rigiri, si tornerebbe sempre da capo, senza potere mai riuscire a nulla. Realtà, verità, obbiettività ec., intorno a cui tanto si discute, hanno diverso significato, anzi opposto, ove non si concordi innanzi intorno l'origine, onde si trae il loro valore. Uno scettico non negherà all'ontologo la realtà del mondo esterno, nè l'obbiettività delle idee, nè la verità in genere, quando l'ontologo conceda allo scettico, che il valore di detti vocaboli si debba adeguare e proporzionare alle sole forze proprie della mente, e

quindi che questo valore rimanga sempre uguale al valore assai meschino, comechè ignoto, della mente.

A che vale discutere intorno alla *cosa in sè*, ove non si dichiari innanzi dalle parti che discutono, se accolgono nel pensiero la *cosa in sè* come è dettata dalla credenza, cioè da una ispirazione insindacabile?

Mi spiegherò forse meglio con un esempio. Cajo vede che con un pezzetto di foglio stampato (carta-moneta) può acquistare degli oggetti posti in vendita; per la qual cosa a quel foglio attribuisce un intrinseco valore. Tizio considera la cosa diversamente, e vuole persuadere Cajo che quel valore non può procedere che da un errore. Cajo persevera nel suo avviso, e, confortato dall'esperienza, immagina mille ragioni, affine di provare la sua opinione. Ambedue i disputanti ignorano l'origine della carta-moneta. Tizio peraltro ha ragione, sebbene abbia contraria l'esperienza; Cajo ha torto, nonostante l'abbia favorevole. Il valore della carta-moneta, come sa ognuno, non deriva nè dal foglio stesso, nè da chi l' ha stampato, ma dallo Stato che la emette.

Avviene similmente circa il valore delle voci realtà, esterno, obbiettivo, vero, ec. Il quale proviene non dall'immediata e diretta apprensione che ne abbiamo, non per virtù giudicativa del nostro spirito in siffatto ordine di conoscenze, ma dal di fuori della mente nostra, per virtù del principio della divinazione.

Coloro che non degnano di accogliere nell'ordine scientifico il fatto della credenza se non come un prodotto della conoscenza, faranno saviamente a riflettere, che la conoscenza non nasce per propria virtù, ma procede, invece, insindacabile per virtù dell'organismo, a così dire, automatico della mente.

Il critico, fuori della credenza, potrà costruire sistemi ingegnosissimi, e veri ancora, ma nell'ordine fenomenologico solamente. Adoperando però in tal guisa, rassomiglierà sempre a quell'eccellente cuoco, il quale in cambio di servire ai convitati le varie vivande, spediva loro una magnifica descrizione delle medesime.

Non è dubbio che, al cospetto della superba ragione, non sembri umiliante questo

ricorrere ad un principio *a posteriori*, empirico, ad una induzione, infine, comecchè scientifica; ma è debito nostro di esaminare in pari tempo, se tale umiliazione non sia, per contro, l' unica sorgente della nostra vera consolazione, e adeguata, anzichè repugnante, alla stessa ragione.

La scienza naturale in questi ultimi tempi, altiera per i tanti acquisti fatti, a fronte della apparente sterilità delle disquisizioni filosofiche, pretese di sostituirsi alla filosofia, ed in ispecie alla metafisica, che considerò scienza vana. Cotale pretesa fu eccessiva, ma giustamente essa scienza naturale richiese di avere parte nelle costruzioni filosofiche.

La scienza naturale muove dapprima come la critica, perchè considera come questa i fatti della natura nulla più che fenomeni.

Nello stesso modo che la critica, la scienza naturale fa implicitamente un atto di credenza circa la veridicità, e autorità delle facoltà mentali che adopera; ma non si limita soltanto a questo atto primitivo di credenza. Essa, nell' immenso quadro della

natura che abbraccia, incontra di necessità i fatti mentali, e quindi quelli importantissimi che riguardano gli istinti, ed in ispecie la credenza, cui fu tanto debitrice fino dai suoi primi passi. Questi fatti, giusta il metodo naturale, suggerito cioè dalla natura, vengono adunati sotto il governo di quei principii che maggiormente li rischiarano.

Ciò che trattiene molti filosofi dall'accogliere la credenza nel campo filosofico, si è il timore di introdurvi un elemento capriccioso, arbitrario, individuale. Questo timore non ha fondamento, semprechè la credenza sia considerata come un fenomeno naturale, che ha il suo posto nell'ordine della natura, ed attinenze importantissime colla conoscenza medesima.

La credenza è legittima quanto la conoscenza, nell'ordine assegnatole dalla natura. Essa non è meno legittima di qualsiasi istinto, che vediamo corrispondere maravigliosamente ad un fine aspettato.

L'inganno possibile che alcuni obbiettano alla credenza non è argomento per rifiutare un fatto naturale, perchè l'inganno

è una eccezione nella natura, non altrimenti che il morbo, la mostruosità, ec.

Vero è che la conoscenza è in uno stato di lotta continua colla credenza; ma è questo un avvenimento provvidenziale. La conoscenza per indole sua mira a sostituire la credenza; come questa per natura sua supplisce quella. La credenza non frenata cerca di oltrepassare i suoi giusti confini, ed invadere il campo della conoscenza; onde questa è in debito di difendersi, ed è nell'ordine delle cose che all'occorrenza assalti, a sua volta, la credenza. Da questo conflitto nasce maggior luce nello spirito umano.

Per altro la conoscenza non deve lasciarsi troppo signoreggiare dall'orgoglio. La pretesa di voler convertire tutte le credenze in conoscenza, rassomiglia a quella di Mida di volere cambiare ogni cosa che toccava in oro. Il resultato sarebbe anche simile, cioè la morte dello spirito.

Il dogmatico, il realista, o meglio l'ontologo, affidandosi interamente al supremo postulato della ragione, al principio d'identità e di repugnanza, non respinge

meno del critico idealista il sussidio della credenza.

Vuole osservarsi che il supremo postulato della ragione non è dedotto da verun ragionamento. È vero che si afferma essere evidente per sè; ma che cos'è l'evidenza, la quale s'impone senza rampollare da precedente giudizio, o senza essere essa stessa un giudizio iniziale creato da noi? Non è questa una violenza esercitata rispetto al Vero assoluto dall'uomo che arrogantemente si considera misura, per lo meno in questo fatto?

L'evidenza sforza il nostro convincimento, ma per virtù della credenza di cui è la manifestazione. Questa evidenza, che può verificarsi anche in casi morbosi, come in quelli di monomanìa, ove è certo fallace, coincide nei casi normali col reale, perchè allora detta evidenza è ad un tempo una divinazione.

Affermasi che il postulato sovrano della mente è il solo legittimo paralogismo. Se è paralogismo non è legittimo. Io mi avviso che non costituisce paralogismo se non che nell'ontologia. Nel sistema della divinazione

ciò non accade, perchè ivi la legittimità di quel postulato non è dedotta da esso medesimo, ma riconosciuta in forza del principio universale della divinazione.

Gli ontologi, comecchè lo dissimulino a sè stessi, operano una certa deificazione della mente umana. Il perchè procedono con somma fidanza nella supposta visione dell'assoluto, e della realtà delle cose, senza darsi pena d'indagare donde traggono il loro valore quelle espressioni di realtà, di assoluto, le quali, come accennammo di sopra, sono da noi apprese non altrimenti che ce le porge la divinazione.

L'ordine che la scienza afferra nell'universo attuale è un'ordine analogico, tanto che la scienza cosmica, nella sua più elevata espressione, si converte in un'analogia universale.

L'analogia è ad un tempo scienza e metodo; onde per sua virtù ci possiamo elevare a quei supremi principii che ci introducono, mediante il maraviglioso istrumento della induzione, con vera e propria divinazione, nelle regioni più lontane ed oscure della natura.

L'ordine analogico assume la forma di infinite serie armonizzate fra loro.

I principii che governano la serie non sono sempre egualmente evidenti in tutti i gradi che compongono la serie medesima.

Da ciò nasce la difficoltà di stabilire l'analogia nella serie stessa. Occorre dunque un canone metodico, il quale ci conduca a scoprire l'affinità che esiste tra i vari gradi della serie, anche là dove si nasconde quasi al tutto. Questo canone deve rispondere alla esperienza, e deve in certo modo esprimere la evoluzione cosmica. Il canone metodico che mi ha servito di guida è il seguente: - I gradi inferiori della serie, siano stabili o pure transitori, come altresì le anomalìe, spargono luce per l'analisi degli elementi onde resultano i gradi superiori; laddove viceversa i gradi superiori danno luce per ciò che riguarda la sintesi che governa i gradi inferiori, e tutta la serie -.

È naturale che nei gradi inferiori, come quelli che sono meno perfetti, le parti siano meno ben connesse e congegnate insieme, onde se ne scorge più agevolmente la distin-

zione. Per la qual cosa l'analisi diviene più facile in questi gradi della serie.

Il medesimo occorre rispetto alle anomalìe, ove lo stato di disordine pone meglio in vista le parti che dovrebbero stare coordinate.

Per dare un esempio che confermi le cose dette, allegherò quello della percezione esterna. I filosofi sono molto discordi tra loro intorno alla natura di questo fatto, che vogliono studiare unicamente nell'uomo. Alcuni ci gratificano della facoltà di afferrare il mondo esterno nella occasione della esperienza, deducendone la esistenza e la realtà dalla resistenza che proviamo nel nostro commercio con i corpi esterni. In altri termini, vogliono essi collegare il fatto della percezione, o mediatamente o immediatamente, colle operazioni riflessive della mente. Altri negano che nella percezione esterna sia nulla di alieno al soggetto che percepisce, e quindi negano che si possa abbracciare veramente l'esterna realtà. Ma esaminiamo il fatto negli animali inferiori all'uomo. Studiando la percezione nel pulcino, che cosa osserviamo? Pochi minuti

dopo nato questo animale cammina, e afferra il cibo con una sicurtà maravigliosa; il che esclude qualsiasi operazione mentale, e quindi che la credenza ai corpi esterni sia un resultato della esperienza.

Ciò che apparisce così manifestamente innato nel pulcino, come potrebbe reputarsi nell' uomo acquisito in forza di mentale operazione? Vero è che nell' uomo la percezione è più perfetta, e la esperienza vi contribuisce grandemente a perfezionarla.

Il fenomeno della allucinazione viene in appoggio a quello che ci insegnò l'osservazione intorno al pulcino. Nella allucinazione ha luogo un fenomeno simile a quello della percezione di cosa esterna, e precisamente come se la cosa esterna fosse presente; eppure ciò non è. Ora, se fosse necessario ad effettuare la percezione esterna un nesso indissolubile, una unione, una penetrazione effettiva, una qualsivoglia identità tra il soggetto e l'oggetto percepito, l'allucinazione tornerebbe impossibile.

Accade nella natura qualche cosa di simile a ciò che s' incontra nelle operazioni artifi-

ciali. Se vi trovate innanzi ad un eccellente prestidigitatore, rimanete colpito di maraviglia, e la illusione è completa; ma se vi accade di osservare i medesimi esperimenti operati da un prestidigitatore goffo, vi riesce facile di scoprire gli inganni che egli adopera, ed in conseguenza anche quelli che con somma industria sapeva nascondere il prestidigitatore eccellente.

Per mostrare adesso quanta luce getta lo studio della sintesi che risplende nei gradi superiori sulla sintesi di tutta la serie, brevemente dirò come se ne induca il principio universale della divinazione.

La scienza ci mostra ogni cosa in relazione nel cosmo. Considerando infatti le proprietà dei corpi, si osserva che ne sono dotati in modo da corrispondersi, e da combinarsi fra di loro. Gli esseri più elementari, come sono i minerali, si vedono coordinati gli uni cogli altri. Se contemplasi poi l'organismo, ci maraviglia non solo la coordinazione che ha luogo tra i vari organi, ma la loro destinazione in ordine a future funzioni. Così l'occhio si forma nel feto quan-

tunque non funzionerà che dopo la nascita; gli organi sessuali per molto tempo rimarranno inutili; ec. Spingendo più oltre le nostre indagini sugli istinti, vediamo alcuni animali operare in vista dell'avvenire, che non conoscono, e nonostante l'opera loro coincidere cogli avvenimenti; come avviene presso gli uccelli che fanno il nido senza sapere che dentro vi porranno le uova, e poi covano le uova stesse ignorando che da esse nasceranno animali simili a loro. Finalmente rivolgendo il nostro sguardo verso l'uomo, troviamo che in esso si raccolgono tutti i gradi di relazione notati nella serie, di cui è l'ultimo ed il più perfetto anello. Vi si riscontrano le molecole associate per formare il tessuto organico; i diversi organi che compongono l'organismo; gli istinti della fame, della sete, ec. Ma oltre di ciò si scuopre che l'uomo agisce per un fine conosciuto, e l'avvenire è perciò non incontrato per coincidenza, ma effettivamente preveduto da lui. Noi ne abbiamo intima coscienza, e tale da escludere affatto la semplice coincidenza nelle nostre operazioni intellettuali. Ma cotale fatto

avvertito nell' uomo è una rivelazione importantissima per colui che s'ingegna di scoprire ciò che rimane nascosto in tutti i gradi inferiori della serie. Nei quali se la previsione non è evidente, nè consciente come nell'uomo, nonpertanto, guidati noi dall'osservazione fatta sull' uomo, che è l'animale il più perfetto, siamo condotti ad indurre che essa previsione deve governare tutti i gradi della serie, ed essere la vera ragione che renda possibile come nell' uomo, in tutto il cosmo, la relazione. Se la previsione ha luogo in tutta la serie, vi si troverà in varie sembianze, e costituirà essa stessa un'altra serie di fatti, analoghi in questo tra loro, che si riferiscono a relazioni non traducibili in casuali coincidenze, ma che al contrario ne sono il contrapposto; onde possono denominarsi divinazioni. Perocchè essere in relazione importa nei termini correlativi proprietà per cui si indovinano scambievolmente.

La scienza naturale arriva adunque dove nè la critica della conoscenza, nè la metafisica possono pervenire. Attesochè la scienza solamente può con successo prendere in consi-

derazione il fatto importantissimo della credenza; perchè essa sola può coordinarlo con altri fatti analoghi nel cosmo, e concedergli quella autorità che gli si compete, in grazia del principio universale della divinazione.

Vano e sterile sarebbe il ricercare l'autorità della credenza *a priori*, limitandoci al solo esame della coscienza.

La stessa scienza naturale che nei suoi primi passi non vede più in là dei fenomeni, giunta dinanzi al fatto della credenza si trova in certa guisa rigenerata, ed i fenomeni vengono appresi allora come segni di quella realtà esterna, che dalla credenza, per divinazione, ci è rivelata.

Vanamente si è pensato avvilire il fatto della credenza eguagliandolo a quello dell'istinto; imperocchè l'istinto s'innalza verso la credenza, ed ambedue si schierano sotto il nobile e supremo principio della divinazione.

La filosofia, come tutto lo scibile, si trova in conseguenza contenuta, e racchiusa nella divinazione, come in un cerchio di ferro. Stando così le cose, abbiamo un determinato punto di partenza per giungere con si-

curo passo ad ogni speculazione filosofica. Abbiamo un punto di partenza, perchè sapendo di muoverci dal principio della divinazione, quelle idee prime e universali che adoperiamo, e che ci servono di suprema misura, ricevono il loro valore dalla divinazione medesima. In caso diverso, domando io, con qual criterio si può assegnare un valore alle idee di conoscenza, verità, realtà, obbiettività, ec. Ed infatti quei filosofi che non diedero importanza alla ricerca del valore che ha il punto di partenza di ogni scibile, si trovarono condotti a due conclusioni eccessive; cioè, o a negare valore a certe idee, supplendo con valori immaginari, come è quello che si attribuisce al fenomeno nell'idealismo, alla verità nello scetticismo, all'assoluto nel sensismo ec.; o ad identificare ogni cosa, e sopprimere quelle differenze che non si potrebbero porre senza una misura, o un punto di confronto, creando ingegnosi romanzi per comodo della dottrina.

Considerata ogni scienza come nata dentro il cerchio della divinazione, apprenderemo che vano sarebbe volerla trasportare oltre

quel cerchio, ove non avrebbe più senso; e la seguiremo con lieta fiducia ed in teoria ed in pratica.

L'importanza del sistema della divinazione consiste in ciò, e non lo si dimentichi, che, per credere scientificamente alla realtà delle cose e dell'ordine loro, non importa di trovare la spiegazione del come si produce questa credenza. Il ricercare la spiegazione non è per questo studio vano; ma, posto il principio universale della divinazione, tale spiegazione non serba più quel supremo valore che altri vuole attribuirle.

L'idealista, perchè coi puri e nudi fenomeni della mente individuale non può cogliere la realtà (che malgrado di lui gli detta la divinazione) la nega. L'ontologo poi, se non immagina di volare effettivamente in seno all'ente reale assoluto, teme che gli svanisca ogni cosa dinanzi.

Io penso che coloro i quali si sono avventurati nel gran mare della speculazione metafisica senza avvertire il punto di partenza della divinazione, si siano imbarcati, come suol dirsi, senza biscotto. E se sono riu-

sciti in qualche porto, si è perchè il biscotto fu loro fornito di soppiatto, e senza avvertirli, dalla divinazione che ci governa tutti.

Io comprendo che ad un eletto ingegno, ricco di dottrina, esperto nella dialettica, possa tornare men che gradito questo principio della divinazione. E ciò non tanto perchè con esso venga menomata la fiducia nel proprio ingegno, quanto per il timore esagerato, che di tal principio possano armarsi i mediocri e tardi ingegni, ed anche gl'impostori, per tentare la diffusione dei loro prodotti infecondi o perniciosi. Ma l'armonia che io dimostro necessaria tra la divinazione e la scienza, e l'importanza che assegno a quest'ultima, pare a me sufficiente a tranquillare i paurosi. Aggiungo poi, per quello che mi riguarda, che non dee maravigliare, per le suddette ragioni, se il sistema della divinazione sia scaturito da una mente di mediocre e povero ingegno; la quale naturalmente è meno avventurosa, e più facilmente corre in traccia d'una guida che la garantisca.

Nell'esposizione di questo libro ci condurremo in questo modo. Chiamati a breve

rassegna gli elementi che concorrono alla formazione della conoscenza, volgeremo il nostro esame alla percezione, la quale, come messaggiera della credenza, ci abilita ad oltrepassare i fenomeni che si palesano nella mente nostra. Le relazioni che riscontreremo correre fra la credenza e la conoscenza, c'introdurranno ad osservare quelle che intervengono tra la scienza acquisita e l'innata. Penetrando più addentro nel laboratorio della scienza, distingueremo quella dualità onde è costituita la persona umana. Tutto questo ci permetterà di scorgere lo stretto legame della divinazione colla scienza in ordine alla finalità, per concludere infine che ogni cosa dobbiamo riferire a Dio, sorgente d'ogni vero.

È un fatto manifesto e degno della maggiore meditazione, che la scienza da qualche tempo ha acquistato una influenza grande nella vita sociale, e che questa influenza continua a crescere e a dilatarsi.

Di fronte a tal fatto, per non uscire dall' ordine morale, vuolsi riflettere, che di costa ai diritti che vengono riconosciuti alla scienza debbono sorgere in proporzione i suoi

doveri. Il primo di questi doveri è l'omaggio che deve rendere alla sorgente d'ogni sapere, d'ogni potere, a Dio.

Stimo opportuno di chiudere questa Introduzione con un cenno intorno alla forma, come dire, architettonica del sistema della divinazione.

Tutto ciò che è accessibile alla comprensiva umana resulta di due ordini differenti: l'uno, inferiore contingente; l'altro, superiore assoluto. Il cosmo reale contingente è per noi attuale; l'assoluto è invece concepito dalla mente come possibile, ma necessario.

Il cosmo attuale, perchè contingente, sorge dal nulla, e l'apprensione che ne abbiamo è proporzionata a questo uscire dal nulla.

Il *continuo* è per noi come la stoffa del cosmo, il fondo della sua vita. Il *continuo*, comecchè misterioso, lo si apprende, per certo rispetto, come uno uscire dal nulla.

Esso si manifesta in cinque modi, rappresentati dai cinque elementi di relazione, o cosmici; cioè, tempo, spazio, sostanza, for-

za, e moto. Un elemento è contenuto nell'altro che lo precede, ed il tempo li contiene tutti. Indi è che il *continuo* serba maggiormente il carattere della successione propria del tempo, che involge tutto.

Gli elementi conoscitivi, i quali si risolvono nei suddetti cinque elementi di relazione, e nelle cinque sorta di sensazioni esterne, costituiscono, mediante le loro combinazioni, tutta la conoscenza che si riferisce al cosmo attuale, e contingente.

Questi elementi si presentano, in qualsiasi loro combinazione, come segni, e ciò avviene in forza della percezione che oltrepassa i fenomeni.

La percezione è il primo avviso della credenza alla realtà delle cose.

La credenza apprende questa realtà in virtù della sua facoltà di negare il nulla. L'essere che resulta da questa negazione nella mente, risponde in modo proporzionato alla contingenza del cosmo, dal nulla creato.

Nell'ordine contingente regna il molteplice, nè vi si raggiunge mai l'unità, l'identità.

Solamente nell'ordine dell'assoluto apparisce l'identico, e l'uno. Ma ciò accade nel giro del possibile necessario; laddove nella sfera dell'attuale contingente non s'incontra che il continuo ed il molteplice.

L'assoluto primeggia nella ragione, e come idea razionale suprema avvalora le altre idee razionali quali sono la numerica, l'estetica, e la morale.

Il contingente, si avverta, è contenuto nell'assoluto, e l'attuale nel possibile.

La mente umana non penetra nell'intima ragione dei due ordini surriferiti: altrimenti, l'uomo sarebbe Dio. Se non è Dio, rimangono due casi: o l'uomo non ha con Dio relazione di sorta, e la scienza umana è priva di valore: o è dotato l'uomo di facoltà acconce e rispondenti ai due ordini suddetti, e la scienza è una divinazione.

Capitolo I.

Gli elementi della conoscenza.

La conoscenza, che si riferisce all'attuale ed empirico, consiste nella interpetrazione di quel linguaggio che resulta dall'ordine in cui si presentano alla mente i diversi fenomeni. Cotesto linguaggio è composto di relazioni, e ne dobbiamo studiare gli elementi, come dire, l'alfabeto e le parole.

Gli elementi, nei quali si risolvono tutti gli oggetti della conoscenza empirica, sono di due specie: o sono i termini tra cui ha luogo la relazione, o risguardano la natura della relazione. Alla prima specie appartengono le cinque sorta di sensazioni appellate esterne; alla seconda i cinque modi di relazioni elementari, da noi altrove domandati elementi cosmici, stantechè pare che oltrepassino le

sensazioni medesime, e ci rivelino, con maraviglioso magistero, il cosmo.

Ogni cognizione trovasi preceduta da una certa apprensione, che potremmo denominare *prenozione*, la quale si riferisce agli elementi o semplici o composti che costituiscono la stessa cognizione, e senza i quali non sussisterebbe.

Risalendo alla più semplice cognizione e quindi all'antecedente prenozione, si perviene ad un punto che non ci permette di valicare ad un' altra più elevata cognizione. Emerge da ciò che gli elementi primi della conoscenza, che possono stimarsi prenozioni, tornano inconoscibili. Per questa loro qualità debbono di necessità preesistere nella mente, perocchè non possono venire acquisiti per virtù dell' esperienza, chè altrimenti sarebbero conoscibili.

Dobbiamo avvertire subito che gli elementi che costituiscono la conoscenza sono di natura intellettiva, imperocchè quel cosmo col quale ci troviamo effettivamente in relazione immediata è il cosmo intellettuale. Ma questo cosmo intellettuale è ricevuto

dalla nostra comprensiva come una traduzione del cosmo reale rivelato o fatto presentire dalla credenza.

Il potere accogliere il cosmo intellettuale, e per conseguenza i suoi elementi, come una traduzione, anzichè come la cosa in sè, è virtù che s'appartiene alla divinazione. Ed in vero non avendo noi modo di confrontare le nostre sensazioni, percezioni, e intellezioni col reale rispondente, è da attribuirsi alla divinazione questo mirabile effetto.

La credenza opera indipendentemente dalla scienza, ma questa non può accoglierla ove non venga spiegata o legittimata.

Gl' idealisti, considerando impossibile di dare una spiegazione del nostro rapporto colla realtà, si affaticano invece a spiegare la illusione, che suppongono accadere in noi, della realtà. Gli ontologi, dall'altra parte, pongono a tortura l'ingegno presumendo di spiegare razionalmente la legittimità della credenza alla realtà. Non considerano essi, per altro, che, concedendo tanta importanza alla spiegazione, vengono implicitamente a con-

fessare che senza di essa non si possa attribuire niun valore alla credenza. Laonde, senza avvedersene, danno partita vinta allo scetticismo.

Noi pensiamo, per contro, che la legittimazione della nostra credenza alla realtà esterna che ci avvolge, sia affatto indipendente dalla spiegazione che se ne possa dare. Ed è precisamente perciò che stimiamo vero il sistema della divinazione.

Ridotte tutte le conoscenze attuali ai loro primi e semplici elementi, questi si trovano essere, come testè dicemmo, di due specie: i sensitivi, e quelli di relazione, o cosmici.

Ora verrà fatto di domandarci se questi elementi soltanto e non altri costituiscano la conoscenza. Nol sappiamo, risponderemo. Corrispondono essi al reale? Lo crediamo. Se tale rispondenza accade, avviene necessariamente o per coincidenza casuale, o per divinazione. La prima repugna alla scienza: rimane dunque la seconda.

Altri pongono la comunicazione immediata. Ma anche conceduto questo fatto mi-

sterioso, e, come vedremo più innanzi, incomprensibile, è facile persuadersi che gli elementi non penetrano belli e formati nella mente, bensì vengono suscitati in noi. A tale effetto ci abbisogna una disposizione antecedente, che si dovrebbe ad ogni modo reputare una divinazione.

Alcuni filosofi si sono studiati di costruire tutto il cosmo intellettuale adoperando le sole sensazioni associate in diversi modi fra loro. Le relazioni che corrono tra di esse pretesero poi di dedurre unicamente dalle associazioni medesime, come fossero queste abili a suggerirle, non si sa per quale virtù. Ma il loro disegno non riuscì, atteso che ove non si oltrepassino i fenomeni, e quindi le sensazioni come tali, si cade di necessità nel monismo il più stravagante. Nè giova il dire, come fanno questi sensisti, che noi, in grazia delle sensazioni, acquistiamo la credenza nel mondo esterno, quando non esitano poi a dichiarare che questa credenza non è nulla più che una illusione o una allucinazione.

Le sensazioni, che si riferiscono ai cinque sensi esterni, hanno la natura del se-

gno, e perciò si domandano giustamente sensazioni *esterne*. La virtù di apparirci come segni, e si intende segni di un che diverso da loro, non deriva intrinsecamente da esse stesse, ma, come vedremo, dalla percezione e credenza.

Si avverta che tutti i cinque elementi di relazione sono istrumenti della credenza; ma che fra questi quello solo di sostanza spicca maggiormente. Non vuolsi a tal proposito dimenticare, come fanno i sensisti, che il mondo esterno come lo crediamo, e come lo intendiamo nelle nostre relazioni col medesimo, è per noi esterno alle stesse sensazioni così dette *esterne*, chè altrimenti queste sensazioni non ci apparirebbero segni.

Avvertiremo che la cosa di cui sono segno, rimanendo per noi inconoscibile, e ad ogni modo oltresensibile, le sensazioni si trovano ad esercitare un doppio ufficio, quello cioè di segno, e di rappresentanza. Per la qual cosa è volgarmente reputato oggetto esterno quello stesso che resulta dal gruppo delle nostre sensazioni. E appelliamo per-

ciò un oggetto bianco, odoroso, sonoro, resistente, caldo, ec.

Come rappresentanze, le sensazioni esterne tengono, rispetto a noi, apparentemente, il posto della *cosa in sè;* ma si noti, e ciò è importantissimo, che non potrebbero venire da noi risguardate come rappresentanze di altro se non fossero ad un tempo avvertite come segni. Si è la qualità di segno quella che impedisce loro di rappresentare invece la nostra stessa impressione, ossia la nostra sensibilità.

Alcuni filosofi scorgono in questo fatto un inganno della natura, onde nasce il loro scetticismo. Ma si rifletta, che ciò non è maggiore inganno di quello che fa credere, a cagion d'esempio, agli animali, mentre si cibano, di soddisfare unicamente la loro fame, laddove operano per la nutrizione del corpo. È un compenso, non è già un inganno.

Qui cade il domandare: se le sensazioni, come rappresentanze, rappresentino adequatamente il cosmo esterno. Noi abbiamo ragione di non revocare ciò in dubbio, considerando che oltre le nostre sensazioni della

vista, dell'udito, ec., sono possibili infinite altre. Se adunque furono adoperate dalla natura quelle solamente delle quali fummo dotati e non altre, è ragionevole pensare che nell'ordine cosmico siano le meglio acconce a cotale ufficio.

Da sè sole, senz'altro, le sensazioni non basterebbero a significare il mondo esterno. Esse sono termini di relazione, e quindi non avrebbero la facoltà di suggerire la natura delle relazioni che accompagnano e compongono le loro aggregazioni, se prima non sussistesse in noi la capacità di apprendere cotale natura. Le sensazioni, anche come semplici termini di relazione, non sono peraltro infallibili, allorchè si accolgono quali segni esterni. Le allucinazioni ce ne rendono persuasi.

Le relazioni che s'incontrano nel cosmo, intendo le relazioni elementari primitive, concernono l'essere reale attuale, e si risolvono in varii modi del *continuo*. Ciò non può accadere diversamente, ove si consideri che qualunque relazione, la quale non fosse riducibile al *continuo*, non sarebbe real-

mente relazione, imperocchè i termini correlativi non avrebbero altrimenti nulla di comune fra loro.

Il *continuo* involge la misteriosa conciliazione del separato col comune.

Nel *continuo*, tuttochè inconoscibile nella sua radice, pure vediamo svolgersi l'essere come se scaturisse ad ogni istante dal nulla, il perchè corrisponde a capello al cosmo attuale o contingente.

La *monada* Leibniziana è incompatibile col *continuo*, il quale, per la sua parentela col nulla, è divisibile all'infinito.

Il misterioso concetto del *continuo* non è rivelazione della esperienza, la quale è inabile a mostrarci il *continuo* nell'intima sua natura. Questo concetto è un portato dell'intelletto: ed è una condizione necessaria all'apprensione del cosmo esterno attuale.

Il molteplice è il prodotto del *continuo*: esso nell'intelletto si ordina mediante l'analogia, che abbraccia solo il contingente. È naturale perciò, che la ragione, in forza dell'unità e dell'identità, che s'attengono all'assoluto, possa ritornare il contingente

nel nulla, mostrando l'incongruenza della divisibilità all'infinito, connaturata al *continuo.*

Il *continuo* apparisce qualche cosa di positivo nell'intelletto che apprende per analogia; ma investigato minutamente dalla ragione, colla scorta dell'unità, ci si dilegua affatto dinanzi agli occhi. Si raccoglie da ciò di quanta maggior dignità sia la ragione a fronte dell'intelletto. Questo non iscorge più oltre di ciò che è contenuto nel tempo, ove ogni cosa nasce e muore, il contingente in una parola; quella dimora invece in seno all'eterno, all'assoluto.

Noi avvertiremo in seguito il nesso che lega il continuo alla creazione, e all'essere, quale lo porge la credenza, vale a dire come la negazione del nulla, rispetto alla conoscenza (1).

(1) Stimo opportuno di riferire adesso il seguente passo d'una lettera che N. Tommaseo m' indirizzava a proposito del mio Saggio - *Sul principio universale della divinazione* -: « Sull'intelletto che *raccoglie e compone le analogie,* « sull' essere riguardato come *negazione del nulla* potreb- « besi disputare specialmente da chi ama frantendere, ma

I varii modi del *continuo* appresi da noi si riducono in ultima analisi a cinque.

Ogni sorta di relazione primitiva richiama uno dei suddetti cinque modi.

Queste relazioni primitive sono quelle di tempo, spazio, sostanza, forza, e moto. Si incontrano altre relazioni, ma queste risguardano il possibile necessario, e non il reale attuale, oppure sono relazioni secondarie.

Il tempo è il continuo nella durata, lo spazio nella esteriorità; la sostanza nella permanenza. Le sensazioni, in virtù di questa permanenza, appariscono come corpi. Nella sostanza risiede la forza ch'è un continuo di energia; e la forza involge il moto ch'è il continuo in atto, e che riassume tutta la vita del cosmo.

I cinque elementi di relazione, i quali rappresentano più intimamente il cosmo, escono dalla negazione del nulla, imperocchè il continuo, da cui resultano, presuppone

« chi legge attento riconosce anche qui com'ella abbia di-
« gerite non poche idee altrui ed al proprio assunto ap-
« plicate ».

l' essere , non potendo nulla continuare senza prima essere; e l'essere, come dicemmo sopra, è la negazione del nulla. A questa negazione fa mirabile riscontro la creazione, ondechè la conoscenza e la realtà si rispondono mirabilmente.

Mediante la negazione del nulla, diamo l'essere, nella sfera della conoscenza, ai cinque elementi cosmici. Essi stanno inseriti nell' intelletto senza vita, senza realtà, e quel soffio che gli anima è la credenza all' essere. Non si vuol concludere da ciò, che l' idea dell'essere sia un' idea innata e quindi subbiettiva, perchè, come vedremo, ella è il prodotto di un' operazione obbiettiva, di una forza divinatrice.

I cinque elementi sono fra loro subordinati in guisa tale che non si possa apprendere il moto senza la forza, questa senza la sostanza, la sostanza senza lo spazio, e lo spazio senza il tempo, che gli abbraccia e contiene tutti.

Le sensazioni vestono e coloriscono il *continuo*, e gli danno una certa consistenza rispetto a noi, onde il mondo apparisce co-

me formato dalle nostre stesse sensazioni. Queste sensazioni si raccolgono per altro in modo speciale sotto la relazione di sostanza, e si riferiscono così indirettamente agli altri elementi.

La sostanza è paziente ed agente. È paziente rispetto al tempo ed allo spazio, dei quali patisce le affezioni. È agente, perchè porta in sè la forza ed il moto.

La sostanza, contenendo la forza ed il moto, rappresenta più chiaramente la vita nell' universo. Il tempo e lo spazio ne sono i limiti, imperocchè la sostanza vi è contenuta.

La varietà delle sensazioni si armonizza colla varietà della vita cosmica.

Nelle combinazioni dei cinque elementi cosmici colle cinque sorta di sensazioni, è adunato tutto il magistero dell' universo, quale viene costruito nell' intelletto.

Si raccoglie da quello che è detto di sopra, che le sensazioni si associano primitivamente tra di loro in cinque modi, conforme i cinque elementi cosmici. Avviene dunque il contrario di ciò che affermano gli associazionisti, i quali pretendono invece desumere

i cinque modi di relazione dalle associazioni medesime, cioè solamente dai termini della relazione; senza riflettere che i termini associati non possono dare di più di quello che hanno, e quindi creare la natura delle relazioni loro.

Essendo i cinque elementi di relazione contenuti uno nell' altro, apparisce maggiormente chiaro e determinato di mano in mano quello che è contenuto.

Il moto riesce perciò più evidente della forza, questa più della sostanza, la sostanza più dello spazio, questo più del tempo. Non è strano adunque se oggi alcuni fisici si studiano di ridurre tutti i fenomeni della natura a fenomeni di movimento. E si comprende altresì se per la stessa ragione alcuni filosofi negarono la sostanza trasformando tutto in forza. Nè fa meraviglia se altri, del pari, trovando più chiara la sostanza che lo spazio negarono questo; o pure fusero spazio e tempo, come fece lo Spencer. Se non che è da osservare che egli ridusse lo spazio al tempo senza por mente che la nostra concezione dello

spazio e del tempo non può avvenire che simultanea nella coscienza, il perchè vuole piuttosto essere ridotto il tempo allo spazio.

I cinque elementi cosmici si possono considerare come il prodotto di una successiva evoluzione del *continuo*, movendo dal tempo fino al moto.

Gli elementi sensitivi, ripeteremo, concorrono cogli elementi cosmici alla costruzione del cosmo intellettuale. Gli elementi cosmici, o di relazione, non sono forniti dall'esterno, dall'esperienza, appunto perchè l'esterno e l'esperienza non sarebbero compresi senza che questi elementi si trovassero antecedentemente in noi.

Ad alcuni filosofi repugna di ammettere idee innate, perchè s'immaginano che dovrebbero queste preesistere nella mente belle e formate. Ciò non è necessario, anzi non è così. Esse si formano alla occasione della esperienza, colla materia dall'esperienza somministrata, ma ricevono la forma loro dall'organismo intellettuale. Avviene come nella Zecca, ove certamente da sè non si crea moneta, ma ove ricevuto il rame,

l'argento, o l'oro, si dà a questi metalli quella forma che era prestabilita innanzi, onde divengono moneta.

Gli empiristi non avvertono che cotali idee, così dette innate, si trovano coordinate mirabilmente alla costituzione del corpo. Nel quale vediamo le membra, i muscoli, i nervi, formati in precedenza all' esercizio della volontà che presiede ad una gran parte dei movimenti. Ora sappiamo benissimo che la volontà non può funzionare senza la notizia dello spazio, e del moto. È chiaro dunque che gli empiristi, originando queste notizie dall' esperienza senza che la costituzione della nostra mente le formi di necessità, sono costretti a ravvisare una strana coincidenza tra il nostro organismo predisposto al movimento, e quelle notizie, senza le quali non passerebbe all' atto. Questa coincidenza è affatto irrazionale. Varrebbe lo stesso che creder possibile la costruzione di uno stabilimento ad uso di locanda e trattoria, senza aver innanzi mai pensato alla possibilità che alcuno vi capiti per dormire,

e per mangiare; stimando poi che se alcuno vi entra per profittarne, ciò avvenga per coincidenza. Altro che indovinare! Questo sarebbe un vero miracolo dell' ignoranza! Siamo ben curiosi! Non ci adontiamo di possedere il nostro corpo così ben acconcio al movimento, come che non sia opera nostra; ma ci repugna dipoi di confessare che il concetto del moto, indispensabile a condurre la volontà che dirige quel movimento, non sia un ritrovato nostro; pensando forse in tal modo di attribuirci a merito se una macchina tanto bene architettata, come è il corpo umano, non sia rimasta un magistero inutile.

La esperienza opera, rispetto a questi elementi, come riguardo alle sensazioni, cioè essa è: 1.° l' occasione della loro manifestazione, e 2.° la causa del loro ordinamento, vale a dire della loro combinazione. Dall' esterno non viene la sensazione del colore, ma l' occasione ad essa: oltre di ciò dall' esterno dipende se prima è occasionato il rosso, poi l' azzurro, o viceversa; ondechè la percezione del prima e poi, cioè del

tempo, è già potenzialmente in noi, e non è nulla più che occasionata dal di fuori.

I sensisti, che tutto pretendono ricavare dalle sensazioni associate, spiegano con una facilità quasi infantile la formazione di tutte le idee. Se qualche cosa fa meraviglia nel sensismo, si è che i cani, i gatti, che hanno pure i sensi come noi, non abbiano raggiunta ancora la conoscenza che è propria dell'uomo.

Il cosmo intellettuale, traduzione del cosmo reale, dovendo esser costruito cogli elementi conoscitivi, questi sono necessariamente di natura intellettuale, e quindi elementi non identici a quelli del cosmo reale.

L'esterno non porge altro che le varie combinazioni, onde si fòrma quel discorso, che noi siamo poi abili ad interpetrare, e che costituisce la conoscenza.

Non si confonda l'elemento della conoscenza colla idea astratta relativa all'elemento medesimo.

Nelle idee astratte di tempo, spazio, sostanza, forza, e moto, l'elemento non incontrasi puro, ma quale diviene *dopo* che

ha funzionato come relazione in differenti casi particolari. È questa la cagione se il tempo, e lo spazio vengono definiti ordini di successioni e di coesistenze. Ma posto l'ordine di successione, e di coesistenza, gli elementi tempo, e spazio sono già entrati in funzione, sono già combinati, e non più nella originale loro purità.

Non vuolsi già intendere che nell'idea astratta questi elementi si trovino combinati in modo specifico, ma che in essa idea vi siano appresi come stati innanzi combinati in modo generale.

Nella idea astratta concernente l'elemento conoscitivo, permane pur tuttavia una forma che non è propria degli stessi elementi. Queste idee astratte possono ragguagliarsi a formule algebriche, che si applicano ad infinite combinazioni numeriche, come che non esprimano la grandezza in sè, pura, la quale rimane inconoscibile. Col soccorso di un esempio materiale si potrebbe rappresentare questa persistenza della forma nell'elemento cosmico divenuto idea astratta, con quella che osservasi nella cenere di un

tessuto di lino dopo bruciato con certa cautela.

È da notare che le idee astratte, di cui toccammo sopra, sono opera dell'esperienza, stantechè è solamente dopo che le idee pure di tempo, spazio, ec. hanno funzionato nell'esperienza, che quelle idee astratte si formano. Ma non si dimentichi peraltro che i concetti puri così di tempo, come di spazio, ec. non sono dati dall'esperienza, perchè appunto non si potrebbe avvertire nell'esperienza il giuoco delle varie relazioni elementari, se non fossimo anticipatamente forniti dei concetti che si riferiscono alla natura delle relazioni stesse.

Gli elementi componenti la conoscenza non possono essere prodotti dalla conoscenza, nè essere perciò conosciuti. Si conoscono bensì gli elementi della conoscenza di tale o tal'altra cosa. Per esempio: io conosco un palazzo, ed ugualmente gli elementi che lo compongono: non però gli elementi che servono di fondamento ad ogni conoscenza possibile, imperocchè la conoscenza non può divenire oggetto di sè medesima.

Vero è che abbiamo l'ottica e l'acustica, che sembrano essere le scienze degli elementi visivi e sonori; ma nel fatto sono scienze le quali studiano le relazioni che tengono con sè, e con altri. Tanto è chiaro ciò, che gran parte dell'ottica può apprendersi da un cieco nato, e dell'acustica da un sordo muto.

La nostra conoscenza consiste in relazioni; fuori della relazione non si dà conoscenza. Scende da ciò, che la conoscenza repugna al materialismo. Infatti una relazione non può rappresentarsi da nulla di sensibile. Le associazioni, come semplici addizioni e coincidenze, non significano intima relazione, perchè l'addizione come altresì la coincidenza sono affatto diverse dalla relazione.

Acciocchè abbia luogo la relazione si ricerca la associazione, ma non ne consegue che per effettuare qualsivoglia riunione si richieda necessariamente una relazione.

Essendo che l'elemento di ogni relazione non resulta di altre relazioni, riesce inconoscibile in sè, stantechè, come pro-

nunziammo, non vi ha conoscenza laddove non sia relazione. Ciò non significa che questi elementi non vengano in qualche modo occulto appresi dall' intelletto, come un dato primo, come che non conosciuto.

Gioverà dare un' esempio volgarissimo del come la conoscenza possa esercitarsi in modo veramente splendido, intanto che rimane oscuro, e affatto inconoscibile in sè, il punto, a così dire, di partenza, il fondamento su cui riposa la conoscenza stessa.

Prenderemo per esempio il concetto di *grandezza*, la inconoscibilità del quale si deve al *continuo*, onde si forma.

La scienza va giustamente orgogliosa delle conquiste fatte nel firmamento, ove ha potuto determinare il tempo del giro dei pianeti, la loro distanza dal sole, il loro volume, ec. Avvertasi bene però, che in tutto ciò non entra minimamente la grandezza, se non considerata come quantità.

In tal caso viene in modo erroneo risguardata la quantità come elemento della grandezza, sebbene il contrario sia la verità.

Dicemmo sopra che la grandezza è in sè inconoscibile. Ed in vero, la più piccola parte di una grandezza qualunque, essendo necessariamente concepita come divisibile all'infinito, potrebbe contenere, giusta il nostro intendere, tutte le parti del cosmo, conservata la proporzione tra loro. Quello che diciamo rispetto allo spazio può applicarsi alla grandezza del tempo ec.

La grandezza è inconoscibile, perchè ci fa difetto il modo di paragonarla con una misura assoluta, vale a dire ci manca un elemento di relazione non per determinare le varie grandezze, ma per stabilire la vera grandezza in sè.

Gli elementi conoscitivi, comecchè inconoscibili, considerati come divinatorj, debbono corrispondere alla realtà esterna, essere in armonia coll'ordine cosmico, e col fine ultimo della creazione.

Herbert Spencer (1) con molta acutezza d'ingegno, e dopo analisi accuratissime, ha concluso che « le idee ultime della scienza (fra le quali pone quelle che io domando ele-

(1) *Les premiers principes:* Paris, 1871, pag. 70.

menti cosmici) sono tutte rappresentative di realità incomprensibili ».

Quei filosofi che sentenziarono acquistare noi la nozione degli elementi cosmici dall'esperienza, tentarono di operare un miracolo inconcepibile ed assurdo, pari a quello che la ignoranza stupida attribuisce ad un tal'uomo, il quale, recisogli il capo, lo raccolse di terra, e si mise a guardarlo! E miracolo simile è quello di quei filosofi, i quali pretendono che gli elementi della conoscenza, che sono inconoscibili, si acquistino in grazia dell'esperienza, cioè della conoscenza; senza pensare, che se così fosse, saremmo abili a conoscere prima di possedere gli elementi della conoscenza.

Se dunque gli elementi conoscitivi sono inconoscibili, vogliono risguardarsi innati.

Qualche filosofo, come Spencer, opina che cotesti elementi o principii siano il resultato della esperienza, non già dell'individuo, bensì della razza, e trasmessi per eredità.

Questa dottrina non regge: 1.° perchè le idee innate di spazio, tempo, ec. sono elementi

inconoscibili, nè si possono quindi acquistare per esperienza; 2.° perchè si viene ad attribuire ai nostri lontanissimi antenati, supposti semibestiali o bestiali affatto, uno sviluppo di intelligenza maggiore della nostra attuale; 3.° perchè se queste idee avessero origine empirica, potrebbero tradursi nei loro elementi empirici. In fatti le abitudini istintive che sono generate dall'esperienza, come quelle maravigliose che formano, per via d'esempio, un pianista, possono tradursi nei loro elementi empirici. Il pianista suona istintivamente senza coscienza dei suoi singoli movimenti, ma ciò non toglie che, volendo, di questi movimenti egli non possa rendersene conto.

È importante di considerare che gli elementi di relazione sono di natura sintetica; ed invero la relazione torna, in ultima analisi, in una sintesi. Il *continuo* può reputarsi come la sorgente di ogni sintesi effettiva nel cosmo attuale.

Lo Spencer distingue due modi di relazione, che separa arbitrariamente dagli elementi che ne costituiscono la natura. Egli

avvisa che questi due modi di relazione sono quelli di sequenza, e di coesistenza. Ma che cosa è la relazione di sequenza senza l'elemento sintetico del tempo, e quello di coesistenza senza quello dello spazio?

Nel fatto della relazione vuolsi por mente sempre alle due parti essenziali che lo costituiscono, vale a dire: 1.° i termini della relazione; 2.° la natura della relazione. Queste due parti non possono mai convertirsi una nell'altra.

Stimo utile di notare qui di passata, che la facoltà che ci rende possibile l'apprensione del *continuo*, e quindi di ogni relazione, è la memoria. Mirabile facoltà, di cui parleremo più innanzi, e in virtù della quale il molteplice si trasforma, per certo rispetto, in unità senza perdere la qualità di molteplice.

Capitolo II.

La percezione.

La credenza, la quale ci rivela la realtà del cosmo in cui viviamo, ha attinenza per un lato colle sensazioni, coi fenomeni che ne derivano, e colle relazioni loro, per l'altro colla conoscenza. Dalla prima qualità di attinenza nasce la percezione.

Mediante la percezione, le cose vengono apprese nello spazio e nel tempo, in quanto le sensazioni ed i fenomeni ci appariscono segni. Ciò avviene peraltro senza che ce ne rendiamo conto, istintivamente. L'apprensione diviene chiara poi in grazia dell'attinenza che corre fra la credenza e la conoscenza.

Nel fatto della percezione la cosa percepita prende forma sensibile, nella conoscenza invece l'assume intelligibile.

Le sensazioni esterne sono ordinate per la credenza, ondechè è ipotesi affatto antiscientifica quella dei sensisti, i quali considerano le sensazioni per sè infallibili, ma che poi, attesa la strana coincidenza d' incontrarsi e d' unirsi colla credenza, divengono sorgente d'illusioni e falsità, onde siamo condannati a vivere in un continuo inganno.

La percezione, del pari che la conoscenza del cosmo, vuol risguardarsi quale una traduzione: il che non ci stancheremo mai di ripetere. Laonde la percezione non può contenere nulla di estraneo allo spirito, e che appartenga essenzialmente alla cosa tradotta. Nella stessa guisa della sensazione, ove non rimane nulla della materia che l' ha provocata.

La traduzione del cosmo reale esterno deve essere operata in quel linguaggio che è inteso, per virtù nativa, dall' intelletto.

In cotale linguaggio, essenzialmente soggettivo, non può contenersi nulla di estraneo allo spirito, alla sostanza intelligente. L'oggettivo viene compreso, per virtù della divinazione, mediante il soggettivo.

Notammo altrove che il tempo è quella relazione elementare che contiene tutte le altre, e quindi il cosmo intero. Ne segue che alla percezione, affine d' abbracciare il cosmo, è necessario addentrarsi nel tempo che lo avvolge. Il che dà origine a tre qualità di percezioni, che rispondono al tempo presente, al passato, ed al futuro.

La percezione esterna contempla il presente, la percezione memorativa si riferisce al passato, e la percezione intellettiva s' indirizza all'avvenire.

§ I. *Percezione esterna.*

La conoscenza, della quale l' uomo è capace, abbraccia l'attuale contingente, ed il possibile necessario. La conoscenza dell' attuale precede cronologicamente, ma non logicamente, quella del possibile necessario.

La percezione ha luogo soltanto nell'ordine dell'attuale, perchè le nostre relazioni effettive non sono che col cosmo attuale.

In che modo perveniamo ad apprendere la sussistenza del cosmo che ci circonda?

Prima di esaminare ciò notiamo, che due specie di relazioni intervengono fra noi ed il cosmo: quella di apprensione, e quella di azione.

Nessuno muove dubbio che l'azione nostra sul cosmo dipenda da facoltà delle quali siamo in precedenza dalla natura dotati, e che adoperiamo senza conoscerne l'intimo magistero.

Per ciò che riguarda per altro l'apprensione, i filosofi non sanno darsi pace, ove non tentino di abbracciare la realtà, di maniera che l'illusione riesca impossibile. Scende da ciò che gli uni, teneri della propria infallibilità, immaginano unioni ed identificazioni positive fra noi e l'esterno, onde resulti infallibilmente avvertita l'esterna realtà; gli altri, reputandosi umiliati dalla sola possibilità d'inganno, si fanno avanti per non cadere indietro, e ci disdicono a dirittura l'apprensione del cosmo reale, con cui ci troviamo in continuo commercio.

Il fatto della percezione fu sempre giudicato da me come il più importante nella filosofia. Raccolsi intorno al medesimo tutte

le mie meditazioni, non già per curiosità scientifica, ma perchè considerai il problema che lo riguarda come il più vitale del pensiero, ed eziandio rispetto all' azione volontaria.

I nostri innati affetti, che non curano i sofismi della mente, suppongono già risoluto il problema, perchè, guidati dal principio della divinazione, non hanno altro ufficio oltre quello di rivolgersi al *reale* così nel presente, come nel passato, e nell' avvenire. È per mezzo della credenza, che l'affetto impone infatti la realtà cosmica alla mente, sebbene questa peraltro non le si mostri sempre ugualmente docile.

I filosofi sensisti ed idealisti, massimamente, nulla curando l' incoerenza che incontrasi fra pensiero ed atto, ove si respinga la credenza, agitarono infinite e vane controversie fra loro intorno la realtà.

Per mio giudicio, colui il quale nega la realtà di ciò che lo circonda, ed io intendo parlare della realtà come vien dettata dalla credenza, non ragioni sul serio; chè altrimenti sentirebbe dentro l' animo inaridirsi

ogni affetto, e la vita gli riuscirebbe intollerabile.

Ma se per un verso pericoloso è il negare la realtà, dall'altro è temerario il volerla afferrare, direi sostanzialmente, col pensiero. Di ciò mi persuasi, e cotale persuasione mi mosse a ricercare un principio che acquietasse l'animo mio, mantenendo la realtà dettata dalla credenza, senza umiliare perciò la ragione.

È in questo modo che, dopo lunghe meditazioni, m'avvenni col pensiero nel principio della divinazione, il quale, ben considerato, riconobbi essere un principio universale, onde acquistava un valore scientifico.

Si raccoglie da ciò che è detto sopra, che il problema della percezione è da reputarsi capitale nel sistema della divinazione.

Ma spingiamo un poco più innanzi le nostre investigazioni in questo laberinto della percezione.

Per procedere nel difficile tema con qualche sicurezza, è grandemente mestieri di porre bene la questione, la quale venne intorbidata da elementi che le sono estranei.

I realisti, i quali affermano di cogliere direttamente e immediatamente l'esterna realtà delle cose, hanno considerata la *cosa in sè* come aderente in qualche modo all'animo nostro, o con nesso causale, o con qualche specie d'identificazione. Nè gli svolse da questo pensiero l'avvertire che la nostra percezione ci porge la cosa esterna come separata, ed indipendente da noi, chè altrimenti non sarebbe più la *cosa in sè*, ma, in quel cambio, sarebbe la *cosa in me*.

Ed in vero, che si propongono i realisti di ricercare? Essi domandano: in che modo l'*io* può conoscere il *non io?* Ora in questa domanda si suppone un solo *io*, quello di chi domanda. In tal modo trovasi esclusa la condizione d'indipendenza; il che non avverrebbe ove si chiedesse invece: come la cosa reale esterna rimane numericamente una, e identica per tutti? Nè si opponga che, affermando altri percipienti oltre di noi, venga posta già la cosa esterna: imperocchè non si tratta di ricercare le cose che *appariscano* esterne, le quali niuno nega, ma sibbene di stabilire la realtà loro.

Gl' idealisti, dall' altro lato, osservano che ponendo in questione la realtà della cosa esterna, la si pone necessariamente come apparisce. Per la qual cosa concludono, che non si possa mai pervenire ad altra realtà che a quella apparente. Anche in questo caso la questione è falsata fin da principio, perocchè si afferma, come cosa dimostrata, che ciò che risguardasi apparente lo sia in effetto, escludendo, in tal modo, arbitrariamente, che il fenomeno possa far ufficio di segno.

La voce *realtà*, il lettore l' ha ben compreso, non ha la stessa accezione nel realismo, come nell' idealismo. Il realista l'accetta con quel senso che detta ad ogni uomo la credenza. L' idealista, in quel cambio, rifiutando l' ispirazione della credenza, e ricorrendo al sussidio della sola conoscenza, inabile a ciò, la ritiene come esprimente una semplice apparenza.

Questo disaccordo, circa il significato del vocabolo *realtà*, rende inconciliabili le questioni fra idealisti, e realisti.

I realisti, sebbene accettino, senza rendersene conto, la notizia della realtà esterna

dalla credenza, si affaticano a dimostrare che l'attingono invece dalla conoscenza. Furono immaginate molte ipotesi a questo effetto, alcune delle quali ingegnosissime; ma che vale l'ingegno contro la verità?

Fra questa specie d'ipotesi vuol essere mentovata quella d'un grande ingegno italiano, che occupa il primo seggio tra noi. Ognuno ha compreso che io intendo parlare dell'illustre conte Mamiani. Mi sento in obbligo di dichiarare, peraltro, innanzi tutto, che se io muovo alcune osservazioni contro la dottrina della percezione di tanto filosofo, nol faccio colla presunzione di annientarla, ma soltanto coll'intendimento di mostrare il perchè io non l'accetti.

Il tema della percezione è svolto dal Mamiani in modo amplissimo, imperciocchè esso viene esteso fino al difficile e spinoso problema della comunicazione delle sostanze. Ognun vede, di leggieri, che svelato il segreto di questa comunicazione, l'idealismo è bello che spacciato, e non rimane anco in piedi il sistema della divinazione.

Il Mamiani, per spiegare la comunicazione fra le sostanze, non ricorre all' ipotesi della loro immedesimazione, ma a quella dei loro atti.

Nel fatto della percezione, l'atto esterno penetra, a suo avviso, l'atto nostro ricettivo, i due atti si immedesimano, e l'animo nostro per tal modo avverte l'atto esterno, ed insieme il nesso causale che questo unisce all'agente di cui è una emanazione. È perciò che delle sostanze esterne non conosciamo l' intima essenza, ma solamente avvertiamo la loro sussistenza.

Qui cade il domandare se sussiste effettivamente il fatto dell' avvertimento immediato dell' atto esterno, o se invece non sia opera della fantasia e del ragionamento. Il Mamiani risponde che l' avvertimento è immediato: e reca come prova di ciò, il fatto della passività non bene scrutato fino adesso. Egli asserisce « non potere nè la fantasia, nè la ragione, nè altra qualchessia potenza dell' anima figurare giammai la passività, come non vale a figurarsi verun contrapposto po-

sitivo quando la realità e l'esperienza per sè medesime nol somministrino (1) ».

Dopo tuttociò la questione si restringe nel congiungimento degli atti, o meglio nel semplice atto. Che cos'è l'atto? Il Mamiani risponde: « L'atto non è propriamente la forza o la sostanza o la causa, ma è la determinazione speciale della causa, della sostanza, e della forza: è certo lor moto, certa loro emanazione, ripeto, è l'atto; conciossiachè nulla può ben definire cotesta entità semplicisima; e chi non l'intende alla prima non troverà soccorso nessuno al difettivo concepimento o nei Dizionari o nelle metafore o nella dottrina dei limiti (2) ».

A me pare che tale definizione si risolva nella pura affermazione della nostra credenza irresistibile alla realtà esterna, e nulla più.

La teorica della congiunzione degli atti è un tentativo ingegnoso di spiegazione per giustificare, contro gl' idealisti, la nostra credenza. Ma questa credenza non procede dallo

(1) *Filosofia delle scuole italiane*, Anno II, vol. IV, pag. 52.

(2) Ivi, Anno V, vol. IX, pag. 289.

avvertire che faccia l'animo ciò che chiamasi il congiungimento degli atti, il che è solo supposto nella teoria.

Certamente quando la credenza dovesse perdere qualsiasi valore in faccia alla filosofia, ove non la si soccorresse con una spiegazione, questa dovrebbe sempre tentarsi; e fra le molte tentate, quella del Mamiani è tenuta per la più acuta ed ingegnosa.

Ma mi piace ripetere che per noi è sufficiente di legittimare la credenza, ed è ciò che ci siamo proposti col sistema della divinazione.

La spiegazione del Mamiani è degna per la sua sottigliezza di sì illustre filosofo. Pur nonostante, perchè in essa viene supposto un fatto non ben determinato, per la oscurità delle parti che vi concorrono, la comunicazione delle sostanze, che se ne deduce, porge alcuni lati deboli che le tolgono valore.

In questa teorica, come in genere in tutte le teoriche dei realisti, e degli ontologi, si pone innanzi la strana pretesa di ricercare non solo la realtà, ma il modo infallibile di raggiungerla. Il perchè i casi anormali, le

allucinazioni, ec., che pure ci avvisano eloquentemente della nostra fallibilità, rimangono del tutto disconosciuti.

Muoverò finalmente una istanza contro la detta teorica, che vale anche per tutte le altre analoghe, cioè, che essa suppone dimostrato quello precisamente di cui si richiede la dimostrazione. Infatti vi si discorre della sostanza, dell'atto come d'una sua emanazione, del nesso causale, e tuttociò come di cose reali; dissimulando che il valore di cotali voci, anzichè dedotto dalla teoria, è già supposto in essa.

Questo valore, nella teorica della percezione del Mamiani, a ben guardarlo, è quello che rampolla dalla credenza, e che sfugge però ad ogni ragionamento e sindacato.

Si conclude dalle cose dette, che il punto importante nel fatto della percezione non dimora nel trovare una spiegazione, che è introvabile, ma nel subordinarlo ad un principio che legittimi la credenza nostra.

Conceduta ancora la penetrazione degli atti, ricettivo ed esterno, ed il nesso causale

di questo, non ne scende perciò l'obbiettività della percezione.

Senza troppo sottilizzare intorno alla natura dell'atto, è certo che nell'ipotesi del Mamiani è considerato qualche cosa più di una semplice espressione metaforica. Ora questo qualche cosa si trova in rapporto colla nostra percezione, come le cause esterne si trovano colla sensazione.

Gli atti compenetrati provocheranno la percezione, allo stesso modo che le supposte cause esterne provocano le sensazioni.

Per meglio esporre la questione è necessario innanzi tutto avvertire che il rapporto fra sensazione e cosa sentita, come quello fra percezione e cosa percepita, non può immaginarsi che in tre modi. Questi tre modi si possono significare con tre vocaboli, e sono: *conversione*, *traduzione*, *illusione*.

Osserveremo che nel caso della percezione, questa potrebbe reputarsi obbiettiva solo quando avvenisse il fatto della *conversione*. Vogliamo dire, nel caso che i supposti atti congiunti si convertissero essi stessi in percezione. Se ciò non accade, la perce-

zione rimane distinta dagli atti medesimi, ed in conseguenza dall' atto esterno.

Cotale *conversione*, oltre che non è contemplata nella dottrina del Mamiani, darebbe luogo a molte difficoltà che ora non esamineremo.

Eliminata la *conversione*, è forza ricorrere alla credenza irresistibile alla realtà esterna. Ma in tal caso s'incontrano due ipotesi: l'una è quando alla credenza si assegni un valore; l' altra quando la se ne privi.

A forma delle due ipotesi la percezione assume due aspetti. Se la credenza ha valore, se è legittima, la percezione è necessariamente una *traduzione:* se è destituita di valore, la percezione è nulla più che una *illusione.*

Il nostro sistema soltanto pone la *traduzione.* All' ontologo per esser coerente rimane la *conversione;* all' idealista l'*illusione.*

La dottrina della *conversione* trovasi molto ingegnosamente architettata nel sistema di Hegel; se non che risolve alla fine in una grande stonazione, come è quella che emana dal pareggiare l' umanità a Dio.

La dottrina dell'*illusione* vive d'incoerenza, e non potrebbe sussistere come dottrina.

Non v'ha, a parer mio, che il sistema della divinazione che risponda coerentemente all'umana natura. Imperocchè la dottrina della *traduzione*, mentre conforta la nostra credenza alla realtà obbiettiva, non contradice al sentimento che proviamo della nostra nativa insufficienza.

La percezione, perchè non trovasi sempre connessa necessariamente alla sensazione quale è provocata dalla presenza della cosa esterna, può suscitarsi, in casi di allucinazione, nonostante l'indebolimento della vista, e la cecità (1).

La percezione potè anco, ne' casi anormali, ripetersi a volontà. Narra Wigan di un pittore, il quale era abile a dipingere in un anno fino a 300 ritratti fra grandi e piccoli. Come faceva? Wigan lo interrogò su questo proposito, ed ebbe siffatta risposta dal pittore: « Quando mi si presentava un modello,

(1) A. Brierre de Boismont, *Des hallucinations*, pag. 88.

io lo guardava attentamente per una mezz'ora, disegnando di tanto in tanto i suoi lineamenti sulla tela. Io non aveva bisogno che di una sola seduta. Quando io voleva continuare il ritratto, *io pigliava l' uomo, e lo poneva sulla sedia, ove io lo vedeva così distintamente come se fosse stato dinanzi a me colla propria persona* (1) ».

Simili fatti porterebbero a credere che la percezione, anzichè procedere da uno stato al tutto passivo, debba attenersi ad uno stato invece attivo. Nè ciò dissuona nell' economia della mente, la quale porta che le rivelazioni positive d' ogni sorta, che si manifestano nello spirito, gli siano proporzionate: onde aver debbono il loro inizio nella capacità naturale dello spirito medesimo. Per contro, a forma della teoria che fonda la rivelazione del cosmo sull' avvertimento della nostra passività, si avrebbe l' esempio di un fatto stupendo, principalissimo, come è quello della rivelazione suddetta, proveniente non da una capacità mirabile concedutaci a questo effetto dalla natura, ma da un nostro

(1) Wigan, *The duality of the mind*, pag. 124.

stato, in certa guisa, menomato, come è la nostra passività.

Non v' ha dubbio, che lo stato nostro passivo, per la varietà che presenta, ci suggerisce la varietà delle esterne combinazioni, o la varietà delle cose, il che non si può conoscere *a priori*, ma solamente in grazia dell' esperienza. Quanto poi alla rivelazione di una esterna realtà, lo spirito non deve ripeterla dall' esperienza, ma bensì dalla facoltà divinatrice della credenza.

Si può sentenziare, che gli elementi ed il valore della conoscenza sono dati dallo spirito, laddove le moltiplici combinazioni e forme, che costituiscono la conoscenza, provengono dall' esperienza.

Stà nell' ordine economico, che l' invariabile preceda il variabile, perciocchè questo dipende da quello. E ne abbiamo sicuro testimonio nelle sensazioni dette esterne, le quali sono modi del nostro spirito, e sono tali e tante indipendentemente dall'esperienza, comecchè da questa derivi poi il loro intrecciarsi, così infinitamente vario, rispondente alla ricca varietà, che abbellisce il cosmo.

La facoltà di obbiettivare le nostre impressioni e le nostre idee è talmente innata nello spirito, è siffattamente armonizzata colla nostra vita cosmica, che essa manifestasi ad un grado più eccellente nei più grandi ingegni.

La credenza alla realtà esterna dee necessariamente precedere l'esercizio volontario della nostra attività nel cosmo. Se nel fatto della passività avvertiamo la cosa esterna, ciò nasce dacchè questa era già presupposta nell' esercizio volontario della nostra attività.

Se possediamo una facoltà, la quale, in certa qual guisa, ci faccia uscire fuori di noi è certamente l'attività nostra.

Ponendo, per ipotesi, che noi fossimo privi di attività, rispetto al cosmo ambiente, ma forniti soltanto di passività, la percezione esterna sarebbe affatto inutile e superflua. Ora la natura è economa, e logica, ondechè la percezione esterna vuolsi piuttosto coordinare e riferire all' attività che alla passività.

La nostra passività limita, qualifica, particolarizza la percezione esterna, non la genera.

I criticisti hanno ragione, per mio avviso, allorchè affermano che noi non *conosciamo* la *cosa in sè;* ma hanno torto: 1.° nel non dar peso, e valore scientifico alla credenza di tutti gli uomini a qualche cosa di numericamente distinto dalle loro sensazioni; 2.° nel non avvertire che, tolta la supposizione della *cosa in sè*, vi sarebbero tanti cosmi quanti sono gli uomini che percepiscono; 3.° che, non oltrepassando il fenomeno, la conclusione logica è la esistenza di sè solo nell'universo. Quando i fenomenisti sostengono che l'universo è per noi ciò che ci rappresenta la mente nostra, e che si compone delle nostre sensazioni associate, sostengono cosa vera, e che noi accettiamo. Noi dissentiamo da loro quando vogliono fermarsi a questo fatto, e non valutare quello della credenza; la quale ci fa oltrepassare questo cosmo sensibile, intellettuale, che possiamo chiamare cosmo nostro, per rivelarcelo come

segno del reale esterno, sia pure inconoscibile.

A coloro poi che nel fatto della percezione danno gran peso alla comunicazione, faremo osservare che, secondo il nostro sistema, non è già la comunicazione, che suscita la credenza che abbiamo della realtà esterna, ma è bensì il contrario che avviene; è invece la divinazione, che ci conduce a porre la comunicazione; imperocchè si è per divinazione, che poniamo qualche cosa di realmente esterno a noi.

Ma cosa è la comunicazione, o diciamo piuttosto cosa intendiamo per comunicazione? Noi comprendiamo meglio ciò che non è; essa non è identificazione, e nemmeno separazione. Non pertanto la comunicazione ha un significato positivo che non possiamo esprimere.

Alcuni hanno domandato unione quello stato mezzano che s'immagina essere tra l'identità, e la separazione. Il che è inesatto, imperocchè la media non s'incontra che laddove sono gradi, e non mai tra i contrari. Fra la luce e le tenebre non havvi media, ma tra la massima e la minima luce. Così

nel nostro caso la media è solamente tra la massima, e la minima separazione. Ma tutto ciò non spiega il mistero della comunicazione. È necessario, per evitare equivoci, di considerare, e tenere sempre innanzi la mente, che la percezione, come la sensazione, come la conoscenza, si riducono a una traduzione della cosa, nell'avviso o apprensione della medesima. Se così è, ne segue che la *cosa in sè* non può entrare come elemento costituente la stessa percezione; ove trovasi la cosa come *avvisata*, non come la *cosa in sè*, che è indipendente e distinta numericamente da chi l'avvisa, e dall'avviso.

Se bene si rifletta, ci accorgeremo che il mistero della comunicazione si riduce al mistero del *continuo*. Nel *continuo* tutto procede per comunicazione, ma in modo inconoscibile, poichè ciò che continua non può dirsi nè ciò che precede, nè ciò che segue.

L'idea del *continuo* non viene dall' esperienza, perchè questa concerne l'attuale, e l'attuale non è intelligibile che in grazia del *continuo*, che ne costituisce, come vedremo, l' essenza.

Questa idea non è anche prodotta dalla ragione, perchè la ragione si estende fuori della sfera dell'attuale, in quella cioè del possibile necessario; onde non si acquieta che nell'unità e nell' identità. Per la qual cosa, essa ragione, per mezzo della divisibilità all' infinito, mira ad annullare nell' attuale il *continuo*.

Il *continuo* è la sorgente del molteplice, e del diverso, onde si acconcia coll' attuale contingente.

Questa idea del *continuo*, che non sorge dalla esperienza, nè dalla ragione, giace nell' intelletto, il quale, come facoltà analogica, abbraccia e coordina l'attuale (1).

Nulla può continuare dove per certo rispetto non esca fuori di sè. Sicchè il *continuo* ha per principio essenziale la esteriorità. Nella comunicazione, parimente, i termini sono esteriori l'uno all'altro, e costituiscono un dualismo che la comunicazione in certo modo cancella. Ma questa comunica-

(1) Vedasi, intorno questa facoltà analogica dell'intelletto, il mio Saggio *Sul principio universale della divinazione*, parte 2.da

zione, ripetiamo, è per sua natura un mistero come lo è il *continuo.*

Filosofi, o no, tutti obbediscono alla divinazione inconsapevoli. Il significato stesso di alcuni vocaboli svanisce fuori della divinazione, per esempio, quelli di *realtà* e di *esteriorità.* Che fuori di noi siavi, o possa esservi qualche cosa di distinto e indipendente, tutti poniamo per divinazione. E non può essere altrimenti dando ciascuno alle voci che si adoprano lo stesso significato, così per intendersi a negare, come ad affermare la cosa. Ma che avviene? I filosofi che non vogliono considerare la divinazione, o immaginano una inconcepibile comunicazione, o negano a dirittura la realtà esterna. Costoro non si accorgono, che il solo negare la *realtà* e la *esteriorità* vuol dire intenderne il significato; e questo significato, quando equivalesse al nulla, in che modo si presenterebbe nella mente? Sarebbe un miracolo come quello di presentarsi nella mente del cieco nato l'idea della luce.

Il sistema della divinazione è quello, a mio avviso, che solo possa assicurarci scientificamente di non andar noi soggetti, nei

casi normali, ad inganno, in qualunque modo sia *in sè* la rispondenza della realtà colla credenza che ne abbiamo.

È soltanto in virtù della divinazione, se le cose possono corrispondere tra loro, rimanendo esse tuttavia distinte e separate, nè più nè meno di quello che sono.

Non ignoro che una certa ripugnanza incontrerà in non pochi la supposizione del fatto della divinazione, che ha una certa sembianza di soprannaturale, e le si preferirà, per questa ragione, qualunque altra supposizione di comunicazione, unione, identità, ec. ec.

Si conceda pure che nel fatto della percezione esterna, trovandosi di fronte la percezione con l'oggetto esterno, non apparisca con tutta evidenza la impossibilità di una relazione diversa dalla divinazione, e da noi sconosciuta. Ma io fra poco mi occuperò di un altro ordine di percezione, ove l'oggetto, di necessità, non può trovarsi mai presente; onde è esclusa assolutamente qualsiasi relazione immediata tra soggetto ed oggetto. Io intendo di parlare della percezione memorativa.

La analogia che interviene tra la percezione esterna, e la percezione memorativa, ci conforta a credere ad un medesimo principio che le governi ambedue. Così nella percezione esterna, come nella memorativa, vi ha l'oggetto *immediato* della percezione (fenomeno, idea richiamata) e l'oggetto reale esterno presente o passato. A questo reale oggetto non si perviene che per divinazione, così nell'un caso come nell'altro.

§ 2. *Percezione memorativa.*

Il tempo è quell'elemento, che non solamente contiene ed avvolge tutto il cosmo, ma unisce ed unifica in sè ogni cosa. Ed invero, se noi non possiamo occupare insieme colle cose esterne lo stesso luogo, onde ci troviamo da esse separati e distinti, per altra parte noi sussistiamo e viviamo insieme ad esse, necessariamente, nello stesso e identico tempo.

Peraltro così le sensazioni come le percezioni ed ogni altro fenomeno fuggono e si consumano col tempo.

Ove ci fosse stata conceduta la facoltà di cogliere soltanto il presente, ci tornerebbe al tutto inutile di poter avvertire il cosmo circostante; stantechè, cogli avvertimenti fuggitivi che ne resulterebbero, non sapremmo costituire il tesoro dell'esperienza.

La natura riparò a tale inconveniente, dotandoci di una facoltà che è abile ad oltrepassare il presente, a cogliere il passato, ed a conservarlo. Questa maravigliosa facoltà è la memoria.

Dappoichè il passato non sussiste più, la facoltà che lo afferra, e non lo può afferrare che nel presente, vuol risguardarsi divinatrice.

La divinazione, nella memoria, si fa più manifesta che nella percezione esterna. Vedremo poi, che nella percezione intellettiva essa è al tutto fuori di dubbio.

Si osserverà, che la memoria abbraccia, in poco più di un attimo, il corso di molti e distanti avvenimenti. Come accade ciò? Si rammenti il lettore, che la grandezza assoluta è per noi inconoscibile; onde ci basta di cogliere la proporzione degli intervalli

fra loro. Ora, attesa la divisibilità all' infinito del *continuo*, non ha mai termine la piccolezza dell' intervallo.

La memoria è la facoltà che abbraccia il *continuo*, e non pure quello che costituisce il tempo, ma sibbene quello altresì che compone tutti gli altri elementi contenuti nel tempo. È chiaro perciò che, senza la memoria, riuscirebbe impossibile anche la percezione esterna nello spazio.

Come la memoria può valicar in poco più di un attimo il corso di più secoli, così, per la stessa ragione, può anche rappresentare nella mente, in poco più di un punto, lo sterminato spazio visibile.

Si rifletta che, se la memoria entra come parte indispensabile nella percezione esterna, cadono tutte quelle ipotesi che fanno consistere il fatto della percezione medesima in una qualsiasi identificazione di sostanza o di atti dell' *io* con la cosa esterna.

Dicemmo innanzi, che la memoria, in poco più di un attimo e di un punto, ci rappresenta i più lontani secoli ed i più lontani spazi; ma, a ben pensarvi, ci accorgiamo

che ciò ancora non basta per la nostra apprensione; la quale, non essendo divisibile come il *continuo*, deve risolversi logicamente in una certa unità sintetica.

Il *continuo* non può accogliersi dalla memoria che in forma sintetica. In che modo altrimenti potremmo apprenderlo?

Questa sintesi si fa chiara non solo rispetto al *continuo* uniforme, ma, ciò che è più mirabile, rispetto al *ritmo* ancora.

Il *ritmo* è essenzialmente successivo, e composto d'interruzioni. Non pertanto, noi siamo abilitati ad avvisarlo in modo sintetico, comprendendo e la successione e la interruzione proporzionata. Se ciò non fosse, sarebbe impossibile formarsi il concetto del ritmo.

Il *continuo* è il fondo del ritmo; e la sintesi mentale che noi possiamo formare del ritmo, testimonia apertamente, che la sintesi ha pur luogo nell'apprensione del *continuo*.

Nulla di alieno allo spirito nostro è ricordabile, ed in conseguenza pensabile, essendo che non si può pensare che mediante

le cose ricordate. Ne consegue, che nell' atto della percezione esterna, non debba trovarsi involto nulla di realmente esterno, come pretendono alcuni filosofi che avvenga nell' avvertimento della nostra passività.

L' essere non vuole confondersi col conoscere; il quale è, per sua natura, l' equivalente di quello, e nulla più. L'essere rimane in sè inconoscibile, oltre la equivalenza che tiene col conoscere.

Non ignoro che i realisti mantengono, che ciò che è ricordabile non è già materialmente l' immedesimazione delle sostanze o degli atti, nella quale incontrasi un elemento alieno allo spirito, ma bensì l'atto di apprensione che gli succede necessariamente. Faccio però riflettere, che se l' apprensione e la ricordanza della realtà esterna non contiene l'elemento straniero, non posso in alcun modo affermare nè sapere che vi fosse stato antecedentemente.

La memoria opera verso gli elementi cosmici come i sensi verso i sensitivi. Senza i sensi manca la sensazione, e senza la memoria è impossibile formarsi il concetto del

continuo, che è il fondamento dei cinque elementi cosmici.

Non bisogna confondere la memorazione colla percezione memorativa, nello stesso modo che non si scambia la sensazione colla percezione esterna. La percezione esterna oltrepassa la sensazione nello spazio, e la percezione memorativa oltrepassa la memorazione nel tempo.

Nella memoria sono da notarsi due fatti che vanno ben distinti tra loro: 1.° l'idea, o impressione richiamata; 2.° il riferimento della medesima al tempo passato.

Il richiamo, per sè, di una cosa nella mente, o, per dire più preciso, l'apprensione memorativa, è tuttavia attuale e presente; posto ciò, l'oltrepassare questo tempo presente, s'appartiene solamente alla percezione memorativa.

Apprensione e percezione memorativa sono cose distinte. Indi è che la memoria non è la conoscenza immediata del passato come pretende il Reid.

Hamilton definisce la memoria, la conoscenza immediata del pensiero *presente* con-

tenente l'assoluta credenza che questo pensiero ne rappresenti un altro di conoscenza che *è stato*.

Quando noi guardiamo continuamente un oggetto, esso ci apparisce come continuamente presente, sebbene a quest'apprensione sia mischiata la percezione memorativa che si riferisce ai momenti passati. Così ancora nella fantasia, e nell'immaginazione le nostre idee ci appariscono sempre presenti.

È manifesto che nella percezione memorativa manca veramente il suo oggetto reale che è passato; laonde è falsa qualunque ipotesi di relazione, o comunicazione immediata tra percezione e cosa percepita.

Si osservi altresì che la cosa richiamata, per esempio un cane, un cavallo, si presenta come una percezione riferita a cosa esterna. Ora in tal richiamo non v'ha nulla di esterno, perchè il cane ed il cavallo non sono presenti, e quindi non sono più, in questo caso, esterni.

Adunque nel fatto della percezione memorativa viene oltrepassata la cosa come è richiamata, così nel tempo come nello spazio.

Il non avvisare quale divinazione il ricordarsi, ha obbligato i filosofi a supporre che la differenza, fra la percezione esterna presente e la memorativa, consista in un vario grado di forza dell' impressione sensibile. L'elemento del tempo non viene punto considerato; sicchè il tempo stesso si potrebbe, in forza delle loro argomentazioni, ridursi a una maggiore o minore vivezza d' una impressione, il che condurrebbe ad annullare il tempo.

Accade, è vero, che una cosa venga ricordata con tanta forza, che, in un caso anormale, apparisca presente. Ma occorre altresì il contrario, vale a dire, che una percezione presente apparisca quale ricordanza. Wigan (1) fa menzione di un caso siffatto che considera comunissimo, sebbene non sia stato notato che da Walter Scott, il quale lo domandò un « sentimento di preesistenza ».

La percezione memorativa è in armonia con quella esterna, e le cose rammemorate si trovano collegate nel tempo con ordine corrispondente.

(1) *The duality of the mind*, pag. 84.

Nel sogno, le cose rammemorate sono sciolte dal legame di quel tempo e di quello spazio che le determinava nella veglia. Accade perciò che possiamo sognare di una persona come presente, mentre è morta o lontana, senza che la sua apparente presenza ci rammenti la sua morte o lontananza.

Un tale X. credè, sognando, accaduto un fatto che a lui dispiaceva, e si domandò, mentre sognava tuttavia, tanta era la sua brama che ciò non fosse, se per avventura non si trattasse di una sua allucinazione. Or bene, nonostante lo sforzo adoperato col suo pensiero, non riuscì a richiamare alla mente quei legami determinati del tempo e dello spazio, che gli avrebbero mostrato la falsità della cosa durante la veglia.

Non pertanto le cose sognate si collegano nel tempo e nello spazio, ma secondo l'arbitrio del sogno; onde avviene talvolta che, dopo qualche tempo, si può rimanere dubbiosi, anche desti, se una cosa è avvenuta o no realmente.

Dalla memoria viene scritta la storia del cosmo. Questa storia rappresenta la vita stessa del cosmo.

Il cosmo non ha valore per noi che a cagione della sua storia. Ora questa storia presenta due aspetti.

Il più importante è quello che risguarda questa storia come indipendente da noi. Il meno importante, ma che ci tocca maggiormente, è quello che considera questa storia legata a noi, anzi della quale ci stimiamo il solo e vero protagonista.

L'una storia resulta dal contributo recato dalle tradizioni delle passate e presenti generazioni; l'altra, è opera nostra individuale.

La mirabile facoltà di tradizione attesta il valore della prima. La quale risponde allo stato sociale dell'uomo, e ne fa emergere l'importanza.

La tradizione tiene il luogo della individuale percezione esterna, e la credenza si applica a quella come a questa.

L'una storia risponde alla scienza, l'altra all'istinto. Quella implica la nozione di Dio, questa no. Ambedue si trovano di fronte, come l'uomo al creato.

§ 3. *Percezione intellettiva.*

La percezione intellettiva risguarda il futuro. Essa oltrepassa i fenomeni intellettivi, come la memorativa oltrepassa quelli memorativi, e la percezione esterna i sensitivi.

Mediante la percezione intellettiva, le cose e l'ordine loro assumono la permanenza e la stabilità che in loro difettava come fatti memorativi.

È solamente in grazia di questa stabilità e permanenza, la quale implica, insieme al presente ed al passato; anche l'avvenire, che può venire effettuata la previsione.

Gli associazionisti pronunziano, che il richiamo che l'una idea fa dell'altra, con cui trovasi associata, basta per sè a rivelarci l'avvenire.

Essi non s'accorgono, che le associazioni, da loro tanto decantate, se valgono a guidarci verso l'avvenire, si è perchè dalla percezione intellettiva ci fu per l'innanzi rivelato un futuro.

L'associazione, per sè, si riferisce solamente al passato, e non potrebbe generare, tutt'al più, che la permanenza e la stabilità del passato.

Dicemmo altrove che la percezione esterna riuscirebbe inutile, ove non fosse la percezione memorativa. Ora possiamo aggiungere, che la stessa percezione memorativa ci tornerebbe una dote superflua, ove non la coronasse la percezione intellettiva. A che pro infatti la storia di ciò che fu, e che trovasi spento senza rimedio, quando non ci dovesse servire per le nostre induzioni circa il futuro?

Ma, d'altra parte, a che gioverebbe prevedere il futuro, quando non ci fosse mezzo da riparare? Se la percezione intellettiva fosse connessa unicamente a quella memorativa, si saprebbe, a modo d'esempio, che camminando incontro ad un precipizio vi cadremo; ma non sapremmo evitarlo. Bisogna poter creare un' azione, la quale faccia prevedere, che invece di cadere nel precipizio, altri rimanga illeso. Qua interviene la fantasia, la quale porgendo alla nostra volontà un altro

precedente, quello per esempio di prendere un'altra via, ci allontana dal precipizio.

Nella percezione intellettiva osserviamo, anche più manifesta che in quella memorativa ed esterna, la separazione sua dall'oggetto reale. Nè congiungimenti, nè impressioni si possono qua immaginare, perocchè si tratta di oggetti, i quali ancora non sono.

Tutto ciò che noi operiamo in ordine al futuro, è guidato dalla divinazione. La quale si può larvare col nome di scienza, ma non cessa per questo di essere divinazione.

La percezione intellettiva dà vita all'induzione, che vuol reputarsi un progresso rispetto all'istinto.

Questa induzione, avvalorata dalla percezione intellettiva, è un dispiegamento di energia, che tende, per legge di natura, ad economizzarsi. Indi è, che si trasforma, in certi casi, in abitudine, e s'avvicina così allo istinto.

Falsa è in conseguenza l'opinione degli associazionisti, i quali fanno originare la percezione intellettiva dell'abitudine.

Scendiamo un gradino sotto l'abitudine, fermiamoci all'istinto; e, giusta il nostro canone metodico, ne faremo l'analisi per dare luce alla questione. Che osserviamo infatti? Nell'istinto ha luogo la previsione, e mirabile, come lo mostra apertamente l'istinto, a cagion d'esempio, delle api; senza che questo istinto peraltro si attenga all'esperienza.

Sicchè possiamo argomentare, che pure nei gradi superiori, come nella percezione intellettiva, non corra necessaria ed essenziale dipendenza diretta fra la previsione e l'esperienza.

L'esperienza non avrebbe per noi verun valore, quando mancasse la percezione intellettiva; per virtù della quale soltanto è possibile stabilire ciò che domandasi legge.

Persuadiamoci una volta, che le cose non hanno potenza di creare in altri la intelligenza di sè stesse. Acciocchè una cosa venga intesa, è necessario: 1.° che chi intende possegga antecedentemente la facoltà d'intendere; 2.° che la cosa venga intesa me-

diante la traduzione della medesima nel linguaggio di chi deve intendere.

Della capacità poi d'intendere, ed interpetrare il linguaggio primitivo, innato nell'essere intelligente, non siamo noi gli autori.

Nella memoria viene raccolto dalla percezione memorativa ciò che forma l'*attuale contingente.* Ora questo *attuale,* in grazia della percezione intellettiva, è materia all'intelletto per le sue previsioni induttive; ma ciò avviene conforme ad una cieca, ineluttabile fatalità.

L'uomo può sottrarsi peraltro a questa fatalità, mediante che ad un attuale contingente può contrapporne un altro. A quest'effetto occorre che l'attuale contingente, quale è somministrato, direi storicamente, dall'esperienza, e adunato dalla percezione memorativa, si sciolga da quei legami del tempo e dello spazio che lo determinano in un dato modo; in una parola, bisogna che l'*attuale contingente* possa convertirsi in *possibile contingente,* in guisa che l'attuale storico non sia,

a così dire, nulla più che un momento accidentale. Il quale *possibile contingente* viene ordinato allora dall'intelletto giusta il principio dell' analogia che informa l' intelletto medesimo.

È del maggior momento il riconoscere che il possibile implica l'attuale e non viceversa. Il possibile risponde meglio al reale che l'attuale; dappoichè nel possibile giace la ragione dell' attuale, che è un fatto.

Il fatto si riferisce ad un tempo e ad uno spazio determinato; il possibile a tutti i tempi ed a tutti gli spazi.

Da questo possibile contingente, così ordinato in forza dell' intelletto, la fantasia può suscitare un altro attuale contingente, che oppone al primo, e così riparare alle fatali conseguenze di quello. Se cado dal battello in mare, fatalmente dovrei annegare; ma io, nuotando, creo un altro attuale, per cui, fatalmente del pari, mi tengo a galla, e scampo così la vita.

Non solo si contrappone un attuale ad un altro, ma anche un possibile ad un altro possibile. Se m' imbarco è possibile che io

cada in mare. Ove questo possibile divenisse attuale, tengo pronto un altro possibile, quello, per esempio, della cintura di salvamento.

Il *possibile contingente* si attiene eziandio al *possibile necessario* mediante l'*immaginazione*, la quale applica e particolarizza nel contingente i supremi principii della ragione, governati dall'assoluto (1). Accennerò, per transito, che nel *possibile necessario* risiede la ragione del *possibile contingente*, come in questo giace quella dell'*attuale contingente*.

Le tre specie di percezioni, delle quali abbiam dato qualche cenno, preparano i materiali per la conoscenza, e per la scienza.

Non vuolsi lasciar di notare che per l'intelletto v'ha un futuro anche passato.

Vi ha un futuro passato, che è futuro solamente rispetto al suo antecedente. La catastrofe di Pompei è passata, rispetto a noi, ma è futura avuto riguardo al suo antecedente, l'eruzione del Vesuvio.

(1) Vedasi, intorno a questo ufficio dell'immaginazione, il mio Saggio: *Sul principio universale della divinazione* a pag. 222 e seg.

Da un antecedente passato possiamo indurre un futuro passato, e viceversa. Per esempio, osservando i rozzi strumenti degli uomini preistorici, se ne induce che non abbiano operato nulla di gentile e di artistico. E d'altra parte, che la loro intelligenza non fosse così avanzata come la nostra, se non seppero costruire altro che quegli strumenti rozzi.

Ma il futuro può anche coincidere col presente, avuto riguardo sempre all'antecedente suo. Da certe osservazioni fatte, poniamo caso, intorno alla qualità di un certo terreno, induco presentemente l'esistenza di una miniera nelle viscere del suolo.

Anche da un futuro presente posso indurre il suo antecedente. Se vedo una casa diroccata e affumicata, ne induco l'incendio che ha cagionata la sua rovina.

Ognun vede da questi pochi cenni come, per virtù della percezione intellettiva, riesca possibile ogni nostro solido ragionamento, che versa intorno al contingente. Si badi però di non iscambiare la percezione intellettiva coll'induzione. Quella è fondamento

di questa, direi quasi la garantisce. Non potrebbesi adoperare l' induzione se la percezione intellettiva non avesse conferito la debita stabilità alle cose ed all' ordine intellettuale.

È falsa l'opinione dei sensisti che ciò ch' io chiamo percezione intellettiva sia il resultato d' una induzione. È anzi l' induzione che è resa possibile dalla percezione intellettiva. La quale stabilisce, insieme a quella esterna ed alla memorativa, la realtà del cosmo contingente. Senza la credenza a cotesta realtà, l' induzione cade nel vuoto, e diviene un vano trastullo della natura. Ma la natura opera seriamente ; e la credenza alla realtà e l' induzione si fanno maraviglioso riscontro.

A ben imprimersi nella mente la natura della percezione, è mestieri di chiaramente distinguerla dai fenomeni cui si applica, e che oltrepassa.

I fenomeni sono segni. La percezione li traduce, e prepara così la nostra credenza alla realtà esterna del cosmo contingente. Su questa credenza, come vedremo, si edifica poi, come sopra l'unico fondamento so-

lido che possediamo, tutta la nostra conoscenza. La quale non può apparire che allorquando sia avvenuta la trasformazione dell'*attuale contingente*, che è dotato di una manchevole realtà, nel *possibile contingente* che la completa; il che avviene mediante la percezione intellettiva, che ci rivela la stabilità delle cose.

Si consideri infine che il conoscere ed il sapere sono ordinati per l'operare; e che se l'opera ricerca la realtà, vuole essere anche suggerita dalla credenza alla realtà medesima.

Capitolo III.

La credenza e la conoscenza.

La realtà, s' intende sempre del contingente, che viene rivelata dalla credenza, comprende la conformità della cosa colla respettiva conoscenza, e ad una ora la separazione loro.

Fermiamo bene, per evitare equivoci, che l'oggetto *immediato* della conoscenza è il *segno* della cosa, e non la *cosa in sè*. Laonde quando trattasi della cosa conosciuta, vuole distinguersi nettamente se intendasi parlare del segno che la rappresenta, e sul quale si esercita immediatamente la conoscenza; o, in quel cambio, della *cosa in sè*, separata, inconoscibile, e nondimeno reale.

Quanto al valore intrinseco della cosa, dal quale deriva pur quello della conoscenza,

la credenza non pronunzia allorchè ci rivela la realtà, bensì quando si applica al concetto dell'essere. Non vuolsi da ciò inferire che la realtà possa venire attribuita a ciò che non è, ma invece che la realtà non ne determina il valore intrinseco. Pel resto, di ciò tratteremo più tardi.

La realtà, dappoichè si attiene alla conoscenza ed alla cosa, si può ravvisare come distinta rispetto ad ambedue, ma non come separabile. Ci è vietato quindi di considerare unicamente o la realtà della conoscenza, o la realtà della cosa. Una è solidale dell'altra.

Faremo avvertire che i filosofi, i quali non dettero peso alla credenza, tuttochè le obbedissero inconsapevoli, furono condotti a porre arbitrariamente una parte della realtà, ed a respingerne l'altra.

I criticisti, per atto d'esempio, negano la realtà della *cosa in sè*, separata dalla conoscenza, onde ci condannano ad una illusione insanabile.

Vero è che essi accolgono la conoscenza come reale in sè, o almeno si presuppone così conforme il loro discorso. Ma ciò non

reca vantaggio alla loro dottrina, dacchè disconoscono l' opera della credenza.

Gli scettici, del pari, sebbene c' interdicano la conoscenza del vero, pure non impugnano la realtà della conoscenza in sè. E non potrebbero altrimenti; chè il negare la realtà della conoscenza del vero, equivale ad affermare la conoscenza *in sè*.

I materialisti, per contro, obbediscono alla credenza, parimente inconsapevoli, allorchè affermano la realtà della *cosa in sè*, sia in forma di atomi corporei, o dinamici, o di molecole; ma non guardando oltre il movimento del va e vieni di cotesti atomi, la realtà della conoscenza trovasi implicitamente negata. Le idee, per il materialista si risolvono infatti in gruppi ed in movimenti di atomi e di molecole; movimenti che si rispondono in vero con cert'ordine fra di loro, come in un carteggio epistolario si rispondono la carta e l' inchiostro. Le idee significate entro le lettere sono per essi vane apparenze, senza realtà! Convengo che i materialisti non pronunziano schiettamente così; ma la logica inesorabile pronunzia così per loro.

Il sistema di Darwin, che trae l'essere più perfetto del cosmo, l'uomo, dagli esseri inferiori, nei quali si suppone che gradatamente siano venute accumulandosi accidentalmente certe variazioni vantaggiose a vincere nella lotta per la vita, rende inutile l'intelligenza così nell'uomo come nel cosmo. È in ordine al suddetto sistema il supporre che, col tempo, un'accidentalità più utile, che oggi non torni l'intelligenza, ma di genere affatto diverso, faccia scomparire la intelligenza dalla faccia della Terra.

Infatti chi proclamano i Darwiniani vincitore nella lotta? Non intendono essi che la lotta trovisi impegnata fra aggregati di molecole, siano vegetabili o animali? E il vincitore che altro può essere che un aggregato simile? E per costoro che vale di più l'intelligenza nell'uomo, che le unghie nel gatto, o il veleno nella vipera?

È manifesto che i mentovati sistemi peccano soprattutto d'arbitrio, accettando la credenza in un caso, e respingendola nell'altro.

I criticisti e gli scettici l'accettano quanto alla realtà della conoscenza in sè; i mate-

rialisti, e i Darwiniani quanto alla realtà della *cosa in sè.*

È importante di ben fermare quanto segue.

Acciocchè la scienza accolga il fatto della *credenza* alla realtà esterna, non è bisogno della *conoscenza* della realtà esterna medesima, chè altrimenti si cadrebbe in una petizione di principio. Basta soltanto che la scienza possa classare il fatto di questa credenza insieme ad altri fatti analoghi, composti di due termini, uno dei quali prevede, o indovina l'altro; come, per via d'esempio, è quello dell'uccello che fa il nido e cova le uova, indovinando, col fatto, la nascita di esseri simili a sè. Nè si obbietti, che nei fatti analoghi a quest'ultimo riescono conoscibili i due termini ugualmente; imperocchè il compimento del fatto stesso non dipende punto da questa conoscenza che ne abbiamo. Lo ammettere un indovinamento, una divinazione anche nel fatto della credenza, ove non si avverte che uno solo dei termini, ma ove trovasi intraveduto un altro, è una induzione, non nego, ma è una induzione, che viene

autorizzata nella scienza, ed a segno tale, che la scienza perde perciò il diritto di concludere al fenomenismo.

Si noti inoltre che il fenomenismo dei criticisti inchiude il concetto della realtà esterna, qualsiasi valore abbia; chè altrimenti il fenomenismo non le si potrebbe contrapporre, e perciò riuscirebbe un vocabolo vuoto di senso.

Or bene, i fenomenisti, tuttochè non possano esimersi tacitamente dal riscontro della realtà esterna, quale è loro suggerita dalla credenza, se vogliono costruire il loro sistema, pure pigliano arbitrio di respingerla eziandio come fatto, dal seno della scienza. Il che genera tutte quelle stravaganze, aliene dal senso comune, che per buona fortuna non escono dai libri ove si trovano raccolte, e, per certo pudore, anche un pochetto velate.

A coloro, cui talenta di oppugnare la validità dell'induzione, col possibile e non impossibile contrario, ci piace rammentare che vi hanno delle morbosità mentali, che non consistono in altro che nell'abuso del possibile, e del non impossibile. È possibile

che quando esco dall'uscio di casa, un terremoto mi faccia cadere sul capo la tettoja: non esco più di casa! Non è impossibile che mentre passo sul ponte di Santa Trinita questo rovini: non traverso mai più quel ponte! Ecco dove conduce praticamente tale filosofia.

Gli ontologi, sebbene ammettano la realtà della conoscenza e dell'oggetto suo, pure nonostante trascurano la credenza. Io faccio osservare, che confessando essi di accettare per fede non sindacabile la veracità delle nostre facoltà mentali, riconoscono implicitamente, nell'ordine metodico delle nostre ricerche, la precedenza e la primazia del fatto che risguarda la credenza. Il quale vuole essere studiato innanzi di avventurarci nelle alte sfere della speculazione; allo stesso modo che prima d'intraprendere un lungo e difficile viaggio, si esamina bene se il battello che ci trasporta sia idoneo, e come, e quanto. Si persuaderanno tanto più di ciò, quanto più rifletteranno a questo fatto indubitato, vogliam dire, che per quanto ci possiamo industriare d'innalzarci alle più so-

lenni verità, non cessiamo per questo d'essere contingenti.

So bene come repugni ad alcuni filosofi di ricorrere, alla bella prima, alla scienza empirica; come ne sentano una certa vergogna, e vadano cercando un istrumento più degno di loro. Cotali filosofi mi fan l'effetto di colui, che, estenuato dalla fatica, sdegna di riposarsi sopra una povera sedia, e domanda un trono.

Faccio considerare, che coloro i quali consigliano di accettare, e non sindacare il fatto della credenza, e nonostante di regolarsi ciecamente conforme il medesimo, consigliano, in sostanza, di piegare dinanzi a questo fatto, come ci si piega dinanzi ad un caso di forza maggiore.

Bel principio d'una filosofia! E come risponde a capello a quella sicumera con la quale poi si sentenzia su tutto e su tutti!

Ma posto ancora che la credenza sia un caso di forza maggiore, rimane tuttavia da indagare se questa forza coincida col vero, se meriti fiducia, o sia arbitraria o folle.

Nel primo caso è una divinazione, nel secondo, non si sa quello che ella sia.

La credenza è uno stato psicologico che accompagna normalmente ogni fatto mentale, il quale meriti il nostro assentimento; ma, si badi bene a questo, non è la conseguenza di questo fatto.

Noi crediamo fermamente che $2 + 2 = 4$. Ma cotale credenza non è la conseguenza necessaria di quella verità. La credenza, in sè, può scompagnarsi dalla verità, dal probabile, e anche dal possibile; e può anormalmente accompagnarsi all'assurdo, all' impossibile, ed all' incoerente. Quindi è che un monomaniaco, il quale ragiona benissimo intorno tutte le altre cose, pure può credere fermamente alla sua idea monomaniaca; e non vi ha filosofo al mondo, armato dei più solidi argomenti, che, in simile caso disgraziato, lo possa risanare.

La credenza, separata dal principio della divinazione, non ha autorità alcuna al cospetto della scienza, è un fatto allora che può essere o no veridico, buono, o cattivo,

ma a cui cediamo unicamente *per forza*, come fanno i bruti. È un tal modo di considerare la credenza che scemò il credito alla filosofia scozzese del *senso comune*.

La divinazione, ed è questo il suo carattere essenziale, oltrepassa la sfera delle proprietà particolari ed intrinseche dei termini che si trovano, o possono trovarsi tra loro in relazione; è il punto fuori delle cose, verso cui convergono le virtù particolari delle cose associate, e coordinate nel cosmo. È ciò, che distingue il sistema della divinazione da quello del caso, o della coincidenza.

Noi intendiamo parlare della credenza primitiva data dalla natura, non di quella secondaria che riceve dall' esperienza la materia sua; della credenza, a modo d' esempio, alla realtà, all'essere, e simili, e non già della credenza ad una tale narrazione ec.

Il conoscere non ha altro fine che quello di supplire, nell'intelletto, all'essere, o alla realtà della cosa conosciuta, al modo istesso che la percezione risponde alla realtà della cosa percepita.

Se il lettore si potrà persuadere che la conoscenza ha un fine, ed è appunto quello di supplire, e rappresentare l'essere in vista di agire efficacemente sull'essere medesimo, non potrà immaginare che cotesta conoscenza nasca quasi per accidentalità; e gli bisognerà ammettere, che tutti i suoi elementi siano già preparati e predisposti in antecedenza dalla natura per renderla possibile ed efficace.

La esperienza è un avviso, ed un avviso ora in una, ora in altra forma; ma è d'uopo possedere precedentemente la virtù di comprendere l'avviso.

La conoscenza è distinta dalla cosa (essere), e la cosa (essere) è distinta dalla conoscenza. Quale è la corrispondenza loro? Se la conoscenza non si converte, nè si immedesima coll'essere, se non è la sua immagine, in che modo poniamo l'essere?

Alcuni filosofi asseriscono, senza altra prova, che l'essere, o la cosa produce il conoscere, e lo produce quasi per la propria intima virtù. È perciò che stimano ricerca inutile quella intorno la legittimità dell'equi-

valenza tra l'essere ed il conoscere. A loro sembra che basti l'esperienza a legittimare la conoscenza; e quando hanno detto che conosciamo per esperienza, pare loro provato che siasi afferrata la realtà in qualunque modo ella sia.

Coloro cui ripugna un'armonia divinatrice tra la conoscenza, e la cosa, quasi che si facesse abuso del maraviglioso, riflettano a quello che accade rispetto alle sensazioni. Gli occhi, gli orecchi, i nervi sensitivi si formano prima che accadano le sensazioni. Ma le sensazioni sono nel tal modo preciso, non perchè così debbano essere per natura delle cause esterne, ma per natura degli organi formati innanzi che l'esperienza avesse luogo. È questa, non ha dubbio, armonia; ma oltracciò, perchè anticipa l'esperienza, divinatrice.

Altri filosofi si immaginano di aver scoperto un nuovo mondo proferendo la parola *intuizione*, e sembra loro di aver trovata la via più spedita e sicura per giungere al vero obbiettivo. Certo, che se la facoltà di intuire fosse creazione nostra, e ricevesse quindi

da noi il valor suo reale, potremmo andare soddisfatti; ma essa facoltà ci è data, ondechè il giudice legittimo ne è soltanto il datore. Non si accorgono costoro di avvolgersi in un circolo, dando valore obbiettivo al vero, perchè è colto dall'intuizione, dove che il valore dell'intuizione lo ripetono dal vero obbiettivo, che suppongono da essa rivelatoci.

La rivelazione che la credenza fa dell'essere, si riferisce ad un fatto reale, identico per tutti gli uomini. Questo fatto reale obbiettivo non può quindi essere immediato rispetto ad ognuno individualmente; nè tampoco positivo. Esso per altro deve serbare una qualche affinità naturale colla conoscenza, che è di sua natura soggettiva; imperocchè altrimenti come potrebbe la conoscenza unirvisi, e rappresentarlo?

Per queste ragioni, ed anche in séguito di un esame accurato della nostra intima coscienza, pare a me che questo fatto debba resultare di una doppia negazione, voglio dire della negazione del nulla.

Il nulla è iniziale, e quindi non è il prodotto della negazione dell'essere.

L' essere, come non precede il nulla nell'ordine cosmico, checchè ne pensino i panteisti, ed i materialisti, così non lo precede nell' ordine intellettuale. Laonde risulta un armonico riscontro tra questi due ordini.

La formula Giobertiana, *l'ente crea l'esistente*, contiene del vero, per mio giudicio; ma pecca per eccesso, immaginandosi che da noi s' intuisca immediatamente, e, quasi a dire, sostanzialmente, il fatto della creazione.

Noi non possiamo, ed è già troppo, che negare il nulla: l' atto di creazione sfugge alla nostra comprensiva. E qui torna a proposito di far osservare, che l'espressione da me adoperata di divinazione è più appropriata che quella di intuizione, colla quale si presume che accada in noi una immediata apprensione dell' attuale assoluto.

La creazione fa l'essere uscire dal nulla. In questo fatto che ci detta naturalmente la ragione, non vi ha contraddizione coll'assioma che il meno non può convertirsi in più, e che in ogni cambiamento vi ha equazione. Il nulla che diviene essere non è già il puro nulla, ma trovasi unito alla potenza divina,

è un' equazione che si può così esprimere: o + p. = 1.

Nella negazione del nulla non avviene una semplice operazione verbale, ma si esercita pure una potenza innata nel nostro intelletto, e divinatrice.

Se l'idea dell' essere fosse un Primo nell' intelletto, si dileguerebbe l' idea del *continuo*, il quale rappresenta in certo modo la formazione dell'essere medesimo, anzichè l'essere già bello e formato.

Ora il *continuo* è la salvaguardia dell' essere attuale, contingente, perchè lo fa resistere alla divisibilità all'infinito, con cui, altrimenti, la ragione annullerebbe l'attuale contingente a profitto del possibile necessario.

Se l'essere precedesse nell' ordine logico il nulla, non si potrebbe apprenderlo che come unico, indivisibile; stantechè se fosse divisibile, resulterebbe capace del più e del meno come essere: è che sarebbe un più, o meno *essere?* Inoltre l' essere ci si presenterebbe non come contingente, che inchiude cioè sostanzialmente il nulla, ma come assolutamente necessario.

Il nulla, allorchè lo si voglia considerare come negazione dell' essere, non è il puro nulla, bensì una determinata privazione. E ciò deve accadere, sia che l' idea dell'essere si consideri innata nella mente, o prodotta in virtù dell' astrazione.

La negazione assoluta dell'essere, ove questo fosse positivo, tornerebbe impossibile ad immaginare ed a concepire, stantechè a concepirla non basterebbe una operazione verbale, come è quella di negare la possibilità di ogni *modo* di essere. All' incontro il nulla viene negato dallo stesso nulla, nè occorre trarre d' altronde la possibilità di tale negazione.

Si rifletta che posto l' essere come iniziale, non si comprende d'onde potrebbe dedursi il principio di negazione, se non dal fatto della privazione. Da una privazione però determinata, come per esempio, dalla privazione della luce, del suono, del sapore, della durezza, della grandezza, ec. ec.

A ben considerare l'opinione di Aristotele intorno la materia, e la forma, si rileva che ciò che intese per materia, disgiunta dalla

forma, equivale al nulla, e si avvicina alla negazione del nulla. Infatti la materia diviene qualche cosa congiunta alla forma, cioè il nulla è negato in virtù della forma.

La forma equivarrebbe a ciò che noi diciamo la qualità, o proprietà delle cose, proprietà divinatrice, rispetto alla quale il nulla viene negato.

Ritter dice, che secondo Aristotele « la materia che è necessaria al mondo, non è nulla di reale, essa può benissimo chiamarsi non-essere, di modo che tutto sarebbe stato creato da Dio » (1).

Il molteplice, che l'esperienza ci mostra nel cosmo, sorge dal *continuo*, come questo dalla negazione del nulla.

Il nostro modo di considerare l'essere, ci conduce ad intendere meglio la natura del così detto postulato primo della ragione, cioè del principio di contraddizione e d'identità. D'onde nasce la nostra repugnanza ad assimilare l'essere col non-essere? Essa riesce chiara quando si accolga l'essere come negazione del nulla.

(1) *Histoire de la philosophie ancienne*, t. 3, p. 167.

Quando procediamo a cotesta negazione, lo avvertimmo, non facciamo operazione verbale, ma esercitiamo una potenza. Mentre neghiamo il nulla, non possiamo non negarlo; in altri termini, la nostra potenza non può convertirsi nel suo contrario, e di ciò abbiamo intima coscienza.

L'essere attuale si applica ai fenomeni mentali come segni della realtà, in forza del nulla negato; ma si avverta che l'essere per sè è senza contenuto. Laonde l'assoluto non può scambiarsi con l'essere, e quando affermiamo l'*assoluto*, non intendiamo perciò che l'essere, e l'assoluto tornino il medesimo; ma che per affermare l'assoluto ci è forza di incominciare dal negare il nulla rispetto a lui, come rispetto ad ogni altra cosa reale.

Negando il nulla, noi assistiamo alla formazione dell'essere. In conseguenza, la conoscenza, ed il cosmo attuale, ambedue sorgono dal nulla. Da un lato per negazione, dall'altro per creazione; quindi, il loro riscontro armonico.

Si raccoglie da quello che abbiamo esposto, che il principio della conoscenza è un

principio negativo, e negativi sono in ultima analisi quegli elementi della conoscenza che risguardano il cosmo, e furono detti cosmici.

Quei filosofi, i quali suppongono nella conoscenza non una divinazione, ma una unione intima, una penetrazione tra soggetto ed oggetto, in guisa che l'essere che ne è l'oggetto, pur rimanendo essere, sia trasformato in conoscere, scivolano senza accorgersene nel sistema della identità dell'essere, col conoscere, nell'Hegelianismo. La conoscenza è l'*equivalente* dell'essere, e come tale rimane necessariamente distinta, ed al tutto soggettiva.

Rifiutando l'identità assoluta, e la equivalenza suddetta, si rimane imprigionati nel fenomenismo, e, che peggio è, nel monismo.

Il conoscere è uno stato psicologico particolare, primitivo, costituito dalla natura per l'ufficio che compie, e che accogliamo come conoscere, non in virtù di una anteriore conoscenza, che si anderebbe all'infinito, ma della credenza.

La conoscenza, non come conoscenza di qualche cosa, ma come conoscenza *in sè*, è

i nconoscibile ; quindi è l' oggetto della credenza, come lo sono gli stessi elementi della conoscenza.

La negazione del nulla, benchè si risolva in un che oggettivo, pure, come negazione, è operazione soggettiva. Se non vi sono tanti *essere* quanti uomini che negano il nulla, vi sono per altro tante negazioni.

La credenza di conoscere è un fatto primitivo, come la credenza all' essere. È un fatto primitivo *sui generis*, come la vista, l'udito, ec.

In conseguenza la critica della conoscenza non è il primo passo della filosofia, imperocchè quanto al valore, o significato della conoscenza, bisogna accettarlo nel modo come lo fornisce la credenza. Ora la credenza ci detta, che la conoscenza si riferisce ad un che conosciuto per i segni che ce lo rappresentano ; il quale, per essere reale, deve rimanere non solo numericamente distinto, ma diverso di essenza. Anzi la conoscenza, appunto perchè conoscenza dell' essere, repugna ad essere essa medesima la essenza della cosa conosciuta.

Il punto che reputo essenziale veramente di questo libro risiede nella distinzione fra la credenza, e la conoscenza, non che nel loro necessario e strettissimo legame per comporre la vita mentale.

La conoscenza o è empirica, e risguarda l'attuale, o è razionale, e risguarda il possibile necessario.

Gli elementi della conoscenza empirica sono, come notammo, le cinque sensazioni diverse, ed i cinque elementi cosmici.

Gli elementi della razionale sono le quattro idee razionali (1).

Non possiamo avere coscienza se non di ciò che appartiene al nostro spirito: nulla di estraneo ad esso può divenire oggetto della coscienza, e quindi non può esserlo propriamente il *fuori di me*, il quale, per conseguenza, è divinato.

La credenza pone la esistenza di ciò che non può essere oggetto della coscienza, e della volontà, ma di cui le sensazioni sono segni. Sicchè il mondo esterno è posto dalla

(1) Vedasi il mio Saggio: *Sul principio universale della divinazione*, Parte 3.ª

credenza, e non dalla coscienza, o dalla conoscenza.

La credenza risponde all'uomo sociale, cosmico; la conoscenza, all'individuale. La credenza abbraccia la conoscenza, come la società ed il cosmo inchiudono l'individuo.

La credenza, e la conoscenza sono le due fonti di ogni nostra apprensiva.

La conoscenza racchiudendoci nel mondo dei fenomeni ci condannerebbe al monismo; ma la credenza, forza espansiva, centrifuga, ce ne libera.

La credenza, e l'amore sono tra loro coordinati. L'amore non può vivere che nel mondo della realtà dato dalla credenza. E la credenza può dirsi un amore, in quanto che esce, a così dire, fuori dell'*io*, ad afferrare un altro oggetto.

La credenza è un fatto, il quale benchè non possa essere *conosciuto*, perchè precede la conoscenza, diviene scientifico considerato nella serie di altri fatti analoghi, e che si schierano sotto il principio della divinazione.

Finchè restiamo nel giro della conoscenza, restiamo sul nostro territorio. Ciò

che corrisponde alla conoscenza, l' *essere*, è fuori di questo giro, è l' inconoscibile, ed a questo solo per divinazione possiamo pervenire.

A formarci un' idea più chiara della soggettività della conoscenza, e della importanza della credenza, immagineremo una strana ipotesi, che per altro non è razionalmente impossibile.

Supponiamo che Dio crei un solo uomo, o meglio un unico spirito umano; che questo spirito venga dotato della facoltà di provare ogni sensazione, di intendere, e di volere. Non repugna l'immaginare che Dio costruisca in esso spirito, ciò che appelliamo il cosmo intellettuale, mediante vari gruppi di sensazioni combinate secondo i cinque elementi cosmici, o di relazione. Supponiamo che ciò accada nonostante che, fuori di detto unico spirito, non esista effettivamente un cosmo reale, o, come diciamo, un cosmo *in sè* obbiettivo.

A questo spirito parrà di avere un corpo, di vivere, e di muoversi, come pare adesso a tutti noi.

Facciamo altra supposizione. Supponiamo che dopo di ciò Dio crei l'universo, ma coordinato, o meglio coincidente in tutto al cosmo sensibile, ed intellettuale di detto spirito. Or bene, esso spirito non si accorgerebbe punto dell' avvenuto cambiamento, cioè della esistenza reale dell' universo. La conoscenza dello spirito non si troverebbe menomamente dilatata, nè accresciuta in virtù di questo mutamento, cui rimarrebbe sempre estranea.

Aggiunta eziandio nello spirito la credenza alla realtà esterna, la conoscenza, come tale, rimarrebbe non pertanto quello che era.

Solamente in forza di questa credenza, i fenomeni verrebbero avvertiti come segni. Ma segni di che? Lo ignoriamo; possiamo soltanto chiamarli segni di un inconoscibile.

Consideriamo adesso se questa credenza potesse tornare in un inganno. Ma contro questa considerazione tosto la credenza stessa si ribella con una forza ineluttabile. Si rifletta inoltre, che acciocchè fosse un inganno occorrerebbe concludere al monismo, a sè

solo nel cosmo. Conclusione questa che niun filosofo ha osato praticamente porre innanzi, nè anche per ipotesi.

Ma che valore, che autorità scientifica può avere la credenza? Posto che risponda alla realtà, vi sono due casi, o quello della coincidenza, o quello della divinazione. La semplice coincidenza, è una ipotesi arbitraria, che non si lega a nulla, e non può venire accettata dalla scienza.

Vuolsi riflettere, e mai dimenticare, che la conoscenza è ordinata ad operare conforme la realtà data dalla credenza, e non secondo quella data dalla conoscenza al tutto fenomenale.

Ed è sul campo pratico che si decide la quistione, cioè se la realtà data dalla credenza sia una pura illusione. Infatti la storia che si compie nel mondo dei fenomeni, creati dalla mente di un solo individuo, non tanto repugna al sentimento, e si presta al ridicolo, quanto toglie qualsiasi valore alla conoscenza medesima.

Con argomenti logici, perchè subbiettivi, non si conferma la realtà data dalla cre-

denza, la quale non s' impone per via di logica; ma cotali argomenti non hanno anche valore per confermare quella realtà illusoria data dalla conoscenza, se non che presupponendo il nulla oltre il campo della teorica.

Nel campo della pratica impera la credenza, la quale ha aggiunto nella conoscenza quegli elementi che debbono abilitarla a condurci in questo campo a cui è predestinata.

Capitolo IV.

La scienza acquisita e la scienza innata.

La scienza che abbraccia il contingente, o la esperienza cosmica, può risguardarsi, per certo rispetto, acquisita; dovechè quella che si riferisce al necessario, o, per lo meno, per quanto vi si riferisce, stantechè è indipendente dall' esperienza, vuole reputarsi propriamente innata, considerata nella sua sorgente.

Non già innata, perchè si trovi nello spirito umano al tutto formata, ma perchè vi giace potenzialmente, ed è tratta fuori, e posta in atto, mediante quel metodo che Socrate, con tanta verità, assomiglia all'opera dell' ostetrico; sia che questa operazione si faccia spontaneamente per la forza del genio,

sia che richieda, in tutto o in parte, il concorso d' un nostro simile.

Non solo la scienza innata non trovasi in atto nella mente, ma anche posta in atto, non ne scende la conseguenza che ella debba riescire perfetta in sulle prime. Avviene fra questi prodotti della mente una lotta per l'esistenza, onde si perfezionano. Ma si badi bene, questo non accade per opera di accidentalità accumulate, ma bensì perchè nella mente l'idea del perfetto vi preesiste potenzialmente. E perchè, anche nella natura, nel perfezionarsi degli esseri contingenti, conceduto il fatto dell'evoluzione, non dovrebbe intervenire il medesimo? E perchè non supporre ciò, tanto più che ne abbiamo un esempio analogo nella mente nostra? La fonte del perfetto dimora nella mente del Creatore, onde l'opera della creazione vi ha attinto del sicuro.

Non dimentichiamo, ad ogni modo, che il cosmo reale in sè, diviene intelligibile in virtù della traduzione che ne fa la nostra mente; e che, per conseguenza, quel linguaggio che ce lo rende intelligibile, non pro-

viene dal cosmo medesimo, ma è il resultato delle nostre sensazioni, percezioni, intellezioni, ec. predestinate a costituirlo. La quale cosa non essendo avvertita dai fenomenisti, li condusse ad accogliere questo linguaggio senza valutarlo come tale, ma solamente per quello che apparisce immediatamente in sè; allo stesso modo, mi si perdoni il paragone, che farebbe un cane, tuttochè de' più intelligenti, dinanzi al quale si declamasse il più bel passo di eloquenza. Se non che, in questo caso, il cane avrebbe più ragione del filosofo.

I fenomenisti coerenti s'incontrano come le mosche bianche; posto pure ve ne fosse uno, e fuori del manicomio, il quale leggesse questo mio libro, giudicherebbe, senz' altro, ed il libro e me stesso come parte integrante del suo cosmo intellettuale fenomenico. E m' immagino digià vederlo ironicamente sorridere quand' io affermo di sentirmi realmente esistere indipendente dal suo cosmo fenomenico, ove, la Dio mercè, mi accorgo bene di non occupare il benchè minimo cantuccio.

Ma veniamo al serio. Noi non possiamo distinguere che artificialmente, e solo in teoria, la scienza acquisita da quella innata, essendo che in realtà stanno sempre associate intimamente fra di loro.

Il contingente viene appreso separato, allorquando serve unicamente allo istinto, non però quando gli si fa assumere la forma di scienza; e per altro lato, il necessario, isolato, perchè è concepito da noi solamente come possibile, ove non venga applicato al contingente, giacerebbe affatto inavvertito nella nostra mente, allo stesso modo che rimarrebbe inavvertita la nostra facoltà visiva, se il nostro nervo ottico non venisse mai eccitato.

Scrutato bene ciò che può dirsi acquisito nella scienza empirica, si conosce che riducesi alla parte la più accidentale, rispetto a noi; vale a dire, alle qualità e proprietà degli elementi, a quella parte che richiede la nostra facoltà di analisi, onde risulta ciò che domandasi descrizione.

Le idee astratte, le generali, le universali, non hanno sussistenza corrispondente

nel cosmo. Sono prodotti della mente, ma che per altro ci rivelano meglio il cosmo stesso, perchè ne rendono più completa ed esatta la traduzione.

Nella intelligibilità della traduzione non concorre in verun modo il cosmo in sè, perchè esso non ha virtù di creare in altri la intelligibilità di sè medesimo. Può soltanto, come interviene infatti, occasionarla, provocarla.

E non solamente al cosmo non avviene di creare la intelligibilità di sè in altro, ma nè anco a Dio ciò avverrebbe, ove prima non creasse le facoltà acconce ad intenderlo così nell'uomo, come ancora, poniamo il caso, in un vegetabile, o in un minerale. Ora la facoltà d'intendere è la facoltà d'interpetrare un linguaggio.

Appunto perchè la intelligibilità del cosmo non ci è infusa immediatamente dal cosmo medesimo, la nostra fiducia nella traduzione riesce maggiore, perchè deve partire da una intelligenza superiore che abbraccia ed il cosmo ed il nostro intelletto.

Il contingente, come notammo sopra, si aggira, e si fondamenta nel *continuo*, e nella

analogia; il necessario, per contro, è basato sull' unità.

Il necessario si associa e si armonizza col contingente, ma non può confondervisi. Il legame tra loro è quello formato dalla natura dell'analogia, che risponde al contingente, e che tende, ad un' ora, ad accostarsi ognor più all' unità, la quale si attiene al necessario.

Per formarsi un chiaro concetto della distinzione della scienza acquisita da quella innata, vuolsi sceverare diligentemente ciò che appartiene al possibile contingente da quello che spetta al possibile necessario. E rispetto al possibile contingente distinguere ciò che porge l' esperienza, da quell' aspetto che questa assume in grazia delle nostre native facoltà che la precedono.

La scienza empirica consiste nell' ordinamento delle analogie. Quanto più estendesi l'analogia, tanto più ci apparisce chiara la scienza empirica.

Il maraviglioso successo conseguito dal sistema di Darwin devesi a questo, che esso

risponde al bisogno della scienza empirica di raccogliere analogie.

Non pertanto, chi ben avvisa, si persuade agevolmente, che l' analogia non rischiara menomamente l' essere in sè. Sicchè il diletto, che reca l'analogia più comprensiva, deve attribuirsi all'accostarsi che ella fa alla ragione, ove impera l' unità.

L' analogia consuona colla creazione, imperocchè la creazione è operata dall'uno, ed il prodotto della creazione, come che moltiplice, pure si raccoglie tutto nell' uno creante.

La natura stessa, col fatto, ci dimostra questa tendenza verso l'unità. È noto a tutti che gli animali superiori sono meglio centralizzati che gl' inferiori, i quali lasciano perfino dubitare, se debbano considerarsi addizioni di parti animate, anzichè animali unici.

L' analogia rappresenta mirabilmente questo rapporto dell' uno col molteplice nella nostra mente; e la facoltà che lo scorge risponde al vero stato delle cose.

La facoltà, invece, che avverte le differenze è per conseguenza di un ordine su-

balterno; laonde reputo erronea l' opinione dello Spencer, il quale pretende che noi avvisiamo dapprima le differenze, e poi le somiglianze.

Avvicinandosi all'unità, l'analogia aspira a spogliare l'esperienza della sua veste contingente, senza peraltro pervenirvi mai del tutto.

Laonde possiamo pronunziare, che la scienza acquisita s' ingegna, a tutto suo potere, a convertirsi in scienza innata.

Si raccoglie da tutto ciò, che l' esperienza non possiede quel valore che le attribuiscono i sensisti, inquantochè essa mira evidentemente ad abdicare a profitto dell' assoluto.

È questo un fatto importante su cui farebbero saviamente a meditare gli empiristi.

Le scienze più sublimi sono quelle che sonosi, fino ad un certo grado, fuse colle idee razionali che si attengono all' assoluto, mediante l' unità e l'identità che le informa.

Le matematiche, l' estetica, la morale, la teologia naturale, costituiscono il più pre-

zioso tesoro della scienza; esse maggiormente illuminano la nostra mente, e soddisfano, ad un tempo, all' umano destino.

Ed ancorchè la scienza, ed ogni studio umano, non siasi potuto innalzare totalmente fino a quelle alte regioni, ove signoreggiano le idee razionali, basta che in qualche punto abbia attinto da esse, per meritare la nostra attenzione.

Che sarebbe la scienza storica senza attinenza al principio morale, l' astronomia senza le matematiche, le lettere e le arti senza l'estetica, la scienza sociale, che comprende il destino dell'uomo, senza la considerazione dell' assoluto, principio e fine delle cose?

L'esperienza, per sè sola, non ci porge che materiali, ed anche su ciò havvi divergenze fra i filosofi e fra gli scienziati. Esiste o no la *cosa in sè?* Ancora non sono tutti d'accordo a pronunziare. Ma comecchessia, i materiali forniti dall'esperienza ci appariscono quali ci sono comunicati dai nostri sensi.

Ciò che apertamente ci arriva dall'esperienza, si è l'ordinamento di fatto che colpisce i nostri sensi circa la seguenza e la coesi-

stenza dei vari fenomeni: ecco tutto. Ma come si ordinano poi nell'intelletto? E perchè vengono ordinati in siffatto modo onde resulti l'analogia? E perchè l'analogia ha maggior valore che un altro modo di apprendere il cosmo?

Giusta il nostro sistema, dacchè il *continuo* costituisce il fondo del cosmo attuale contingente, originato dal nulla, l'unità non potendo in nessun modo applicarvisi, l'analogia ne piglia il luogo, e serve di anello di congiunzione fra il contingente ed il necessario, e quindi fra l'intelletto e la ragione.

La legge, così domandata, di continuità dimostra la relazione intima del continuo coll'analogo.

La serie analogica, a costituire la quale aspira la scienza empirica, o, come altri dice, il sistema dell'evoluzione, è un continuo di *trasformazione*, che risponde al continuo di *formazione*. Nell'un caso esce dal nulla la materia, nell'altro esce dal nulla la forma.

Ma spieghiamoci chiaro. La forma esce dal nulla come ne esce la materia, vale a

dire, per creazione, per virtù di una potenza esterna, diretta o indiretta che sia.

Quei filosofi, i quali, per respingere la creazione, immaginano una materia eterna, se vogliono rimanere coerenti, debbono pure immaginare una forma eterna. Ma la forma eterna repugna alla evoluzione, perchè repugna al movimento. Il movimento eterno è un controsenso, stantechè esso consta effettivamente di un *prima* e di un *poi*, che dovrebbero essere coeterni entrambi; il che distruggerebbe la relazione fra i termini stessi. Se il *poi* si facesse nascere nel tempo, il *prima*, che gli è relativo, dovrebbe pure nascere nel tempo.

Ma secondo il nostro sistema il moto è una relazione che si addice solamente al cosmo contingente, ed è uno degli elementi che lo costituiscono intellettualmente, onde è per natura sua contingente. Oltredichè è contenuto, come già esponemmo, nell' elemento del tempo.

A chi replicasse in contrario, che al tempo, il quale ha un prima e un poi, non siamo abili di assegnare un principio, rispondo su-

bito, che il tempo è ordinato per il cosmo contingente, che lo contiene, ed è anzi lui che lo rende contingente. Il non concepirne il principio, deriva da questo, cioè, che tutto il contingente principia di necessità nel tempo.

Se trasportiamo il tempo fuori del contingente, esso si annulla. Infatti, che valore ha il tempo nelle verità assolute? Chi pensa mai al tempo quando si tratta, a modo di esempio, di una verità matematica o morale? Ed ancorchè queste verità vengano applicate agli elementi contenuti nel tempo, come avviene nella geometria rispetto allo spazio, nella morale rispetto all' uomo, si sottraggono non per tanto all' impero del tempo, lasciando a questo e lo spazio determinato e l'uomo individuo, che furono assunti a materia della verità assoluta. La quale associasi al contingente, perchè non possediamo altra materia per formulare la verità, ma non contrae perciò, in questo commercio, nulla di contingente.

Questa necessità che hanno le verità assolute, rivelate nella nostra mente, di vestirsi della materia del contingente, conferma

il nostro modo di considerarle come esprimenti non l'attuale, ma il *possibile*, comecchè necessario.

Ove potessimo comprendere l' attuale necessario, cui rispondere deve il possibile necessario, non vi sarebbe bisogno di associare questo al contingente; ma chi può figurarsi quello che apparirebbe allora il contingente?

È opportuno adesso di dichiarare brevemente ciò che si deve pensare intorno al finito ed all' infinito.

Noi osservammo innanzi, che la grandezza, quale noi la comprendiamo, non è la grandezza in modo assoluto; laonde anche il finito non può concepirsi come finito assolutamente.

Scende da ciò, che noi non possiamo formarci nemmeno l' idea dell' infinito nella sfera del contingente.

L' infinito è da noi pensato rettamente nella sfera del necessario soltanto, perchè il necessario non trovasi contenuto nel tempo e nello spazio, e inoltre non solo non è finito in sè, ma forma e crea il finito.

Come sorgono adunque nella mente nostra le idee del finito e dell'infinito? Esse rampollano per opera della immaginazione, ove accade una specie di compromesso fra il contingente ed il necessario.

Si consideri che il *continuo* non resulta da una addizione di finiti, e se è divisibile all'infinito si è perchè, ove non lo fosse, si dovrebbe raggiungere da ultimo un finito, indivisibile in sè.

Ma che cos'è il finito con cui siamo in costante relazione? Esso è un finito relativo, allo stesso modo che la grandezza è una grandezza relativa. Ripeteremo ancora, che se tutto il cosmo, impiccolendo in proporzione, entrasse in un grano di miglio, noi vedremmo gli oggetti circostanti non meno grandi che li vediamo adesso.

Si deduce altresì dalle cose sopra esposte, che non sussiste inconciliabilità fra il finito e l'infinito, come sentenziano alcuni metafisici. E se ne persuaderebbero, quando invece di porre a fronte i due concetti, male compresi, di finito ed infinito, ponessero a riscontro la negazione del nulla colla creazione dal nulla.

Le cose contingenti uscendo dal nulla, se uscissero finite in sè, sarebbero perfette in quanto finite.

È la ragione che pone un finito, ma soltanto come necessariamente possibile, onde rampolla il concetto dell'unità numerica, che ci abilita a stabilire le equazioni e le proporzioni.

L'unità, peraltro, foggiata sul contingente, resulta del *continuo*, ed è per rispondere al medesimo, che la si comprende come divisibile all' infinito.

Il perchè della divisione all' infinito del *continuo* s'intenderà subito quando ci si riduca alla memoria che non v' ha in atto grandezza assoluta. Quindi è indifferente per l'atto del dividere, che una grandezza venga giudicata maggiore o minore.

È importante di notare che la divisione dell' unità, sebbene si possa proseguire all' infinito, dà per resultato le frazioni, che possono risguardarsi come unità minori, ma sempre unità. Sicchè l' unità come tale è realmente indivisibile, non così il *continuo*.

Questa proprietà dell' unità di non potersi dividere che in altre unità, o meglio

in altri finiti, le interdice di cancellare il *continuo*, il quale non risulta da un' addizione di finiti.

Dalle cose discorse discende, che il finito è tratto dall' infinito, o meglio dall' indeterminato; per la qual cosa il finito, siccome è potenzialmente divisibile all' infinito, così è moltiplicabile parimente all' infinito.

Non è maraviglia adunque se non possiamo in modo finito concepire un' origine ed un limite del cosmo, tuttochè ci si mostri contingente. Nè ciò implica vera e propria contraddizione.

Non è fuori di luogo l'osservare, che il così detto *atomo*, intorno a cui si travaglia tanto la scienza empirica, non è che un prodotto della nostra immaginazione, derivante dal connubio del necessario col contingente. Non intendo di repudiare perciò l' *atomo* quando lo si accolga per nulla più che un espediente, giovevole come punto d'appoggio per dar forma ai nostri calcoli.

Quanto alle monadi, o atomi di forza, non sono altro che prodotti fantastici, da nulla giustificati, e che si risolvono a spie-

gare l'ignoto con altro ignoto ancor maggiore, anzi coll'arbitrario.

La forza, come dichiarammo, è inerente alla sostanza, e non può separarsene.

Una sorgente d'orgoglio per l'uomo, è il numero e l'importanza degli stupendi trovati, per mezzo dei quali presume di avere superato la natura medesima.

Quest'orgoglio si dileguerà agevolmente esaminando con calma il tesoro della scienza, e distinguendo ciò che appartiene all'analisi applicata ai corpi, alle loro proprietà, alle azioni loro vicendevoli, e ciò che devesi alle nostre facoltà ingenite di comporre le analogie, di stabilire le leggi degli esseri, e di procedere per induzione.

La natura, se non raggiunge d'un salto la perfezione, e se giovasi di collaboratori, non è già perchè proceda senza sapere dove va, ma perchè tale è la legge che la governa.

L'evoluzione cosmica non che contradire, conferma l'esistenza di questa legge.

E per calmare il troppo facile entusiasmo dell'uomo, la natura ci mostra la

mirabile industria degli animali. Questi furono dotati d'istinto; l'uomo dell' intelligenza. Se questa è superiore a quello, non è certo merito nostro.

L' uomo guidato dall' intelligenza, e da quelle facoltà, ed organi che le fanno corredo, non ha più ragione di presumere di superare la sapienza della natura, che non ne abbiano gli animali dotati dei loro mirabili istinti.

E non solo a calmare l' entusiasmo verso il nostro proprio valore, ma a rivolgerlo potentissimo verso l' Ente Supremo, gioverà il considerare che tutto il nostro sapere, che s'aggira sul contingente, è ordinato per un sapere superiore che non ci proviene minimamente dall'esperienza. Al contrario, l'attuale ed il possibile contingente vogliono informarsi, per quanto l' uomo ne sia capace, secondo quelle verità assolute che risplendono nella sua ragione.

Tutto il magistero del cosmo, se non è illuminato dalle idee razionali, inserite nella nostra ragione, se non viene assoggettato

ad esse, rimane di niun valore; è una fantasmagoria senza senso.

In che modo può il contingente associarsi al necessario? Come possono acconciarsi l'identità e l'unità coll'analogia e col continuo?

Il campo, ove ha luogo questa unione del contingente col necessario, è l'immaginazione, da non confondersi colla fantasia.

Qui cade di far menzione di una facoltà della mente nostra, che, o non fu avvertita, o non venne considerata in modo conveniente. Questa facoltà si manifesta nel fatto che io ho domandato la *supplenza*.

La prima volta che mi venne osservato questo fatto fu nella musica. E giudicai, per qualche tempo, che non si manifestasse altrove.

Della supplenza musicale tenni parola dapprima nella mia *Introduzione ad un nuovo sistema d'armonia* (1).

Ne darò un rapidissimo cenno. Io ho distinto, innanzi tutto, la sensazione che ac-

(1) Firenze, 1862.

cade nell'organo dell'udito dalla percezione musicale che ha luogo nella nostra immaginazione. La percezione oltrepassa la sensazione in un modo più o meno completo.

Ho diviso dipoi la storia del progresso dell'intelligenza musicale, col sussidio di vari documenti, in tre periodi. Nel primo, la sensazione, propriamente detta, ha il primato, e la percezione si manifesta appena. Nel secondo, la sensazione e la percezione si contrabbilanciano. Nel terzo finalmente, a cui siamo pervenuti oggimai, la percezione ha acquistato il primato rispetto alla sensazione.

Questo primato apparisce negli esempi da me allegati, nei quali il suono, che si ode, supplisce un altro, che non si ode nè prima nè poi. E lo supplisce nella nostra immaginazione al segno di richiedere, per suo proprio accompagnamento, quell' armonia che converrebbe invece al suono che non si ode ma che s' immagina; non ostante che questa armonia, che si ode effettivamente, ove non soccorresse l'immaginazione, sarebbe non solo una dissonanza, ma talvolta anche una stonazione.

La supplenza in questo caso è governata dal principio della tonalità, che vige nella nostra mente, e conforme alla quale si esercita la percezione.

Quello che è, rispetto alla musica, questo principio della tonalità, sono, rispetto al cosmo contingente, che opera su di noi effettivamente, le idee razionali che la natura ha inscrite nella nostra ragione ; vogliamo dire l'idea numerica, l'estetica, la morale, e quella dell'assoluto, le quali rappresentano nella nostra comprensiva il possibile necessario.

Il cosmo contingente, che si trasforma in virtù delle idee razionali, non è più appreso come è, ma come dovrebbe essere possibilmente in modo assoluto. Ben inteso che in cotale trasformazione non si può al tutto cancellare quello che appartiene essenzialmente alla contingenza senza annullare la contingenza medesima; anzi il vero scopo della supplenza è quello di conciliare e non di annullare.

Il contingente, non avendo in sè la ragione dell'esser suo, non potrebbe contra-

stare colla ragione che vorrebbe ridurlo al nulla; ma le si oppone energicamente nella sua qualità di fatto, il quale può conciliarsi colla ragione in grazia del concetto di creazione.

Cade in acconcio adesso di elucidare un punto che risguarda il principio di repugnanza e d'identità. Generalmente viene considerato come un solo principio. In quel cambio sono due, e distinti, tuttochè dello stesso valore.

Il principio d'identità impera nella ragione, quello di repugnanza nell'intelletto.

Quest'ultimo si attiene più da vicino al contingente. Infatti dicendo: *ciò che è non può non essere*, si sottintende *nello stesso tempo*. Esso è più pratico che logico.

Il valore assoluto del principio di repugnanza è ricavato interamente da quello di identità. Se la ragione non lo avvalorasse col porre l'unità assoluta, non gli rimarrebbe che un valore relativo, cioè di apparenza rispetto a noi.

La contraddizione di un circolo quadrato, per esempio, non sarebbe tale assolutamente,

stantechè, posto che la grandezza è relativa, e che non v' ha nè più grande nè più piccolo in sè, ne consegue che non v' ha una figura determinata assolutamente, o, in altri termini, che non v' ha nè circolo nè quadrato.

Se lo si determina, si è in grazia del concetto di unità che splende nella nostra ragione.

Ma non dimentichiamo che vi splende unicamente come possibile, sebbene in modo necessario.

Resulta chiaro da ciò, che il principio d' identità e di contraddizione non ha valore obbiettivo, non prova cioè l' esistenza di un reale attuale, il che dalla credenza soltanto ci è rivelato.

Come già notammo per l'addietro, la negazione del nulla, onde sorge il concetto dell'essere, è il resultato dell' esercizio d' una potenza nostra, che fa riscontro alla onnipotenza divina della creazione dal nulla.

La opposizione fra l' intelletto e la ragione non deriva d'altronde che dalla diversità dell' ufficio loro, importantissimo ciascuno.

La ragione ha certamente un ufficio sublime, dacchè ci rivela, sebbene adombrato, il necessario, l'assoluto, e l'eterno. Per la ragione, il contingente, o attuale o possibile che sia, è un fatto, che non entra nell'ordine dell'assoluto; bisogna, per dir così, che venga forzata a riceverlo eziandio come fatto. Questa violenza, a così chiamarla, le viene esercitata dall'intelletto, il quale è ordinato per il contingente. Da ciò nasce la soprannotata opposizione.

Da questa opposizione proviene, per altro, un gran benefizio al contingente; inquantochè, la ragione lo accoglie, ma trasformandolo, ed in tal guisa, da renderlo, quanto è possibile, degno almeno di avvicinarsi all'assoluto.

La relazione del necessario col contingente nella mente nostra ci rende immagine di quella fra lo spirito ed il corpo.

Lo spirito non è, come pensano i materialisti, una produzione del corpo; e l'idea del necessario non scaturisce dall'esperienza, come vorrebbero gli empiristi.

Bensì il necessario non può manifestarsi nella mente se non se applicato a quella materia, che le porge l'esperienza. Secondo ciò è lecito pensare, che anche lo spirito, per manifestarsi nell' ordine del contingente, debba associarsi al corpo.

L'esperienza, per acconciarsi al necessario, viene, in certa guisa, trasformata, come abbiamo accennato. Così pure la materia deve essere organizzata, affine di unirsi allo spirito.

Ma spingiamo più oltre la nostra curiosità.

Perchè non siamo tutta ragione; e che bisogno havvi dell' intelletto, e del contingente, quando questo non può aggiungere ad un certo grado di dignità, se non che piegandosi, per quanto comporta la sua natura, alle idee razionali?

Non par difficile dare risposta, osservando che ciò dovrebbe essere se nella ragione risiedesse l' attuale necessario, assoluto; ma non nel caso nostro che vi dimora solamente il possibile necessario. Il quale

vuole attuarsi in qualche cosa, e questo qualche cosa è il contingente. Se nella nostra ragione fosse l'attuale necessario, l'assoluto, la ragione nostra, sarebbe Dio.

Il possibile necessario è rappresentato nella ragione dalle quattro idee razionali, che sono, replichiamo, la numerica, la estetica, la morale, e quella dell'assoluto.

Queste idee, come sopra accennammo, non si desumono dall'esperienza. In quella vece, si è in grazia di esse che l'esperienza si perfeziona.

La scienza, che si riferisce alle suddette idee razionali, è potenzialmente inserita nell'animo, non però allo stesso grado in tutti gli uomini.

L'esperienza, in cui si attua il possibile necessario, viene, per questo effetto, trasformata nell'immaginazione, in virtù della facoltà della supplenza.

Il che demolisce, se pure non m'inganno, tutto l'edifizio innalzato dai pretesi empiristi.

Dicemmo più volte che nella ragione regna l'unità, e nell'intelletto l'analogia. Ora

dobbiamo dichiarare che questa unità non è ugualmente perfetta e completa rispetto alle varie idee razionali.

L'unità numerica può risguardarsi anche come una totalità, perchè ogni frazione può assumere il carattere di unità minore. Da ciò seguita, che non v' ha altra rispondenza tra le varie unità, salvo quella dell' addizione.

La divisione dell' unità in frazioni, ed all' infinito, deriva dalla unione sua col contingente.

Si consideri che l' unità, adattata al contingente, contiene il *continuo*, e non potrebbe contenere altro. Ora il *continuo* può comporre sempre delle unità più piccole.

A tutto rigore è l'unità sola, perchè resulta di parti, che è divisibile: e lo è all'infinito, perchè il *continuo*, di cui si compone la unità, non è costituito originalmente di parti.

L' unità assoluta, separata dal contingente, è per altro indivisibile. Unita al contingente diviene misura, perchè divisibile.

Il pregio dell' unità numerica consiste in ciò, che senza di essa non vi sarebbe iden-

tità, e senza identità non si potrebbe stabilire l'uguaglianza perfetta. Per la qual cosa tornerebbe impossibile, senza il concetto dell'unità, immaginare una figura; per esempio, un circolo, di cui si potesse asserire l'uguaglianza perfetta di tutti i raggi.

Oltre di ciò senza l'unità non vi sarebbe misura. Comecchè questa misura non si estenda alla grandezza assoluta, si applica alla grandezza relativa costituendo le proporzioni; e ciò basta nella sfera del contingente.

Nel bello, l'unità è più completa, imperocchè non si tratta di semplice addizione di parti, ma di un altro genere di rispondenza tra le parti medesime che lo costituiscono. Peraltro questa rispondenza risiede nella forma soltanto.

Maggiore perfezione incontrasi nell'unità morale, conciossiachè nel buono ricercasi la rispondenza convenevole del fine, la quale presuppone anche la rispondenza del mezzo, o della forma.

L'unità, che fino adesso considerammo, non è ancora al tutto perfetta, stantechè non

abbraccia il cosmo intero. Laonde può trovarsi nel cosmo ripetuta e moltiplicata. Infatti vi sono più unità numeriche, più cose belle, più cose buone.

Nell'assoluto soltanto incontrasi l'unità perfettissima. L'assoluto abbraccia il cosmo intero: ne è il principio, il mezzo, ed il fine.

Dare forma scientifica alle idee razionali, riesce oltremodo arduo, ed è il compito dell'umanità intera, anzichè di qualche individuo, o di qualche generazione.

Si desume dalle cose dette innanzi, che l'esercizio della supplenza debba essere pieno di difficoltà, e che il più delle volte s'avvenga nel falso.

Da ciò nacque, che il fatto della supplenza venne meglio avvertito nelle sue manifestazioni anormali e morbose; anzi, venne stimata normale la sua stessa anormalità, quasi che anormale fosse per sua natura.

Dei casi di supplenza anormale ve ne sono infiniti. Ad ognuno è noto, che la madre amorosa vede nel mostricino cui ha dato la luce, una bellezza nascosta a tutti gli altri

riguardanti, e che non sussiste realmente. È la immaginazione materna che supplisce.

Narra Procopio (1) che, un giorno, Teodorico fu assalito da gran terrore, parendogli di vedere, in un pesce che servivasi alla sua mensa, la testa di Simmaco, fatto uccidere da lui.

Ognuno riandando le antiche istorie avrà provato, nell'animo suo, stupore ed orrore altresì, pensando a certe credenze ed a certi usi che dominarono nei popoli, e durante parecchi secoli, nonostante che da tutti noi vengano giudicati oggi affatto contrari al buon senso, ed alla buona morale.

Certo è che coteste credenze e cotesti usi non venivano accolti nella mente di quegli antichi come appariscono oggi a noi, e ciò accadeva in forza della supplenza, che operava in essi.

Le classi illuminate, del sicuro, non adoperavano la loro facoltà di supplenza allo stesso modo del volgo, ma l'adoperavano pure essi, onde sottostavano ugualmente alle stesse credenze ed agli stessi usi. L'impostura

(1) *De bello italico.*

e l'ipocrisia non saranno mancate allora certamente; ma è contrario alla natura umana il supporre che non ci fosse altro che impostura ed ipocrisia.

Bisogna persuadersi che quando false credenze, e usi barbari signoreggiarono in un popolo, e vi si mantennero lungamente, segno è che si attenevano, ancorchè in minissima parte, al possibile necessario. Quindi è, che transitavano agevolmente, come fa la merce di contrabbando, allorchè trovasi coperta da buona bandiera.

Il progresso della scienza, così acquisita come innata, disperde poi questi prodotti spuri della supplenza.

Vi sono alcuni fatti contingenti verso i quali è oltremodo malagevole di applicare la supplenza, come, a cagion d'esempio, nell'omicidio per odio; tuttochè l'omicida trovi sovente il modo di alleggerire il suo delitto di fronte alla sua coscienza.

Nulla di meno, in altri casi, l'applicazione della supplenza non sembra così difficile, come nel caso che si tragga a sorte colui che abbia a servir di pasto ai nau-

fraghi compagni, i quali senza di ciò corressero incontro ad una morte certa. Io non pronunzio su di ciò, ma mi giova di far notare, che si tratta di un caso in cui si ricerca una profonda meditazione intorno alla idea morale, che risplende più o meno nella mente di tutti gli uomini, e che forse anche oggi non trovasi libera interamente dai lacci del contingente.

Da questa meditazione e da altre simili rampolla, più o meno pura, la scienza innata intorno alla morale.

È lecito di annoverare tra i casi di supplenza anormale anche il fatto comunissimo, che, nelle opere proprie, gli autori disconoscono eziandio quei difetti che riesce agevole a ogni altro di scuoprire, tuttochè questi autori medesimi siano eccellenti critici delle opere altrui.

E qui cade a proposito di fare menzione di un fatto simile, e che pare stranissimo, quello cioè delle interminabili controversie fra ingegni, anche sommi. Parrebbe naturale che, fra costoro, le questioni scientifiche dovessero risolversi al seguito di poche

spiegazioni date da una parte e dall'altra; ma niente affatto: esse questioni rimangono sempre allo stesso punto, e vi rimarrebbero per l'eternità se si continuasse per l'eternità a discutere.

Ciò avviene perchè, da un lato e dall'altro, l'immaginazione è vivamente eccitata, onde trasforma mentalmente il discorso dell'avversario, supplendo a ciò che sembra renderne erronei gli argomenti, mentrechè nello stesso tempo supplisce a ciò che dovrebbe far apparire veri i proprii. E dappoichè nelle discussioni filosofiche l'immaginazione trova un campo più libero, tra i filosofi è maggiormente manifesta la discordia perpetua.

Non pertanto, in queste discussioni interminabili v'ha un lato profittevole. Ed è quello, di esercitare ed aguzzare in modo mirabile le facoltà mentali così per iscoprire gli errori, come per difendere la verità.

Comecchè anormali le soprallegate supplenze, pure non possono domandarsi morbose, perchè accadono in mente sana. Ma vi

sono esempi di supplenza anche nelle menti inferme, e sono i più numerosi.

Sorprendente oltremodo è talvolta l'udire un monomaniaco, stato uomo d'ingegno e dotto, con quanta sottigliezza, arguzia, e abbondanza di argomenti mantenga la da lui creduta verità dell'idea che costituisce la sua monomania, tuttochè si tratti di cose fra le più strane ed incredibili. Non dobbiamo perciò fare le grandi maraviglie, se in tempi andati, ed anco ai giorni nostri, alcuni monomaniaci, per questa loro abilità, furono scambiati dal volgo per uomini ispirati, e venne prestata intera fede alle loro stranissime asserzioni.

La ragione non ha nulla da apprendere dall'esperienza. È, per contro, l'esperienza che ripete il suo possibile perfezionamento dalla ragione.

Seguita da ciò, che s'illudono quegli empiristi, i quali si fermano alla scienza empirica, e la giudicano completa in sè. Dirò meglio, essi vogliono illudersi. Mi basterà un solo esempio a corroborare la mia sentenza.

Che cosa porge maggiore soddisfazione e maraviglia allo scienziato che le portentose analogie della natura? Or bene, scrutiamo con diligenza questo fatto, e ci accorgeremo che cotale diletto non deriva perchè l'analogia ci riveli l'intima natura dalle cose, ma perchè collega dei fatti e li avvicina così ognor più all'unità. Ed in vero, la tendenza istintiva dello scienziato è quella di spingere sempre più in alto le analogie o somiglianze, e mediante queste di abbracciare, per quanto è possibile, maggior numero di fenomeni, senza pur anco addentrarsi minimamente nei loro reconditi misteri.

Accade allora che mentre impallidiscono quelle analogie, che prima si trovavano isolate e poi vennero comprese in una più vasta analogia, i fenomeni ci appariscono più luminosi. È manifesto che ciò interviene perchè l'analogia aspira all'unità, sebbene non possa raggiungerla a motivo della contingenza cui si riferisce; e che quindi la luce che spande l'analogia sui fenomeni è luce reflessa, ricevuta dalla ragione, la quale sola possiede nel cosmo una luce propria.

Ma non è solamente l'esperienza, considerata in teoria, che ricerca il perfetto; la natura, col fatto stesso delle sue evoluzioni, ci dimostra che corre in cerca di maggiore perfezione. Infatti se fosse perfetta secondo la sua natura, rimarrebbe immobile. E per confessione degli stessi evoluzionisti, dei quali non peso adesso le opinioni, la trasformazione degli esseri segue quella legge che porta i più perfettamente dotati a vincere e sostituire quelli che lo erano meno. Faccio peraltro, a questo proposito, le mie riserve circa al significato del vocabolo perfezione, che non riceve la stessa accezione da me come presso gli evoluzionisti.

Ad ogni modo, si tratta di una evoluzione il resultato della quale dipende dal supplirsi che fanno gli uni agli altri esseri, in ordine al tempo. È un caso di supplenza pratica spontanea nella natura: supplenza che, siccome interviene nell'umana mente, può essere normale, anormale, e morbosa. In complesso deve vincere la supplenza normale nella natura, come vince nello spirito umano.

La storia del progresso vero e reale, è la storia delle imprese del necessario per ordinare il contingente. Non è un procedimento uniforme, in linea retta, monotono, senza ostacoli; ma una lotta ricca di variatissimi accidenti; è un poema sublime, degno del suo autore.

Toccando dell'analogia, ho inteso considerarla come il fine più elevato della scienza empirica; non già di tutte le scienze prese separatamente.

Per ordinare bene le analogie, fa bisogno di una raccolta di fatti diligentemente analizzati. Vi sono varie scienze che si aggirano intorno all' esame accuratissimo dei fatti empirici. E dappoichè questi fatti divennero assai numerosi, essi furono distribuiti fra varie scienze speciali.

Nulladimeno anche nelle scienze particolari è forza ricorrere alle analogie e somiglianze. Se, per esempio, nella chimica, ogni corpo semplice ed ogni composto, fosse differente al segno da non potersi adunare insieme con altri, non vi sarebbe propria-

mente scienza. Ma non è così, e massime oggi, anche le differenti scienze più speciali vengono rischiarate col lume dell' analogia. È inutile allegare esempi di ciò. Ne ho toccato appena soltanto per rammentare l' importanza dell' analogia.

A questo proposito non voglio tralasciare di notare un altro fatto. Ed è questo, cioè, che l'analogia assume anche l' aspetto d'identità, sebbene questa non possa dirsi perfetta. Cotale trasformazione accade non in modo razionale, ma istintivamente.

Cosiffatta identità, che chiameremo analogica, rende possibile la nostra comprensione dei particolari, o, in altri termini, l'individuazione delle cose. Anzi la prima manifestazione dell'analogia consiste nella formazione dei particolari. Questo istinto si mostra fino da quando la mente non sapeva ancora notare le differenze, almeno quelle meno appariscenti.

Peraltro, nonostante gli errori che possono derivare da questo istinto, esso è provvidenziale, risponde al vero; è una sapienza innata. Diciamo risponde al vero; potremmo

dire invece, più esattamente, che risponde all'ordine cosmico, oscuro per noi in questa sua intima parte.

Nessun popolo ha mai dubitato che il sole che sorge oggi, che comparve ieri, e che si suppone apparirà domani, non sia lo stesso sole; e così di molte altre cose, e massime di quelle con le quali siamo destinati a vivere in continuo commercio.

È notevole l'osservare, e ciò conferma la stupenda armonia dell'universo, che quanti più particolari, nello svolgersi delle scienze, delle arti, e delle industrie, vengono distinti e stabiliti, tanto più si ricerca da noi avidamente l'analogia per coronare la scienza.

L'analogia, che le scienze invocano, vuolsi certamente depurata da tutti quegli errori che la deturpavano per l'addietro, quando gli uomini avevano rivolto il loro sguardo curioso, guidato dal solo istinto, verso i fenomeni della natura.

False analogie hanno portato il volgo a deificare gli oggetti, e le apparenze della natura; e dipoi a fantasticare colla mente per riscontrare le analogie in vaghe idee, che in

sostanza all'ignoto rispondevano coll'ignoto, rappresentato da vocaboli che non erano altro che suoni. Tuttociò ci apprende la storia; ma se questo stato di cose ha prestato al Comte la materia dei suoi tre periodi teologico, metafisico, e positivo, non mi perito ad asserire, che egli ha confuso l'istrumento coll'uso che se ne fece.

L'istrumento del pensiero, vale a dire le sue facoltà non hanno variato, ed oggi come allora gli uomini obbediscono loro. Solamente adesso appresero a farne migliore uso.

Il Comte ha, in sostanza, dimezzato la scienza, avendo egli preso o creduto prendere in considerazione il contingente soltanto. Ciò che egli ha disconosciuto si è, che il contingente è ordinato per l'assoluto; che senza riferirsi a questo, non ha ragione d'essere; che la scienza, così detta positiva, come la s'intende, non ha senso; e che, finalmente, non è degna dell'uomo.

La sua opera potrebbe rassomigliarsi a quella di colui che, invece di studiare ed ammirare i capolavori di Fidia e di Raffaello, reputasse invece miglior partito di rivolgere

ogni suo studio unicamente alla tela, ai colori, al pennello, ed al marmo.

Nella sua classificazione delle scienze, il Comte si mostra evidentemente imbarazzato circa le scienze matematiche. Vero è che le colloca al primo posto; ma dichiara che debbono risguardarsi meno come parte costituente della filosofia naturale, che come la vera base fondamentale di questa filosofia, e l'istrumento più potente dello spirito umano per la ricerca della legge dei fenomeni (1). In altri termini ciò significa, che l'idea numerica dà forma al contingente, e non costituisce una scienza contingente in sè.

Le matematiche, classate colle altre scienze naturali, vi fanno la stessa figura che in una collezione di marmi farebbero le statue di Michelangiolo.

Una classificazione delle scienze, che rispondesse alla natura dell'uomo, dovrebbe distinguere quelle scienze il cui oggetto è al tutto contingente, da quelle che l'hanno misto al necessario.

(1) *Cours de Philosophie positive*, par A. COMTE, 1864. Vol. I, pag. 85 e seg.

Non pertanto questa distinzione non è che teorica, o speculativa; ma nel fatto i due ordini di scienze si associano.

Il Comte fu condotto, per la forza delle cose, a dichiarare che il carattere della matematica astratta, che io domando idea numerica « è puramente logica, razionale » (1).

Egli riconosce, come tutti i matematici, la fondamentale difficoltà che incontrasi nella relazione del concreto coll'astratto in matematica, che io più precisamente chiamo, del contingente col necessario. Il che solo basta a giustificare la mia istanza contro la suddetta classificazione del Comte.

Rammenteremo che la difficoltà risiede interamente nel mistero del *continuo*, e per conseguenza della grandezza, che non ha nulla di necessario e di assoluto. E, per meglio intenderci, diremo, che la questione è posta fra il contingente, che esce dal nulla, e l'assoluto che è la contraddizione del nulla.

Toccammo altrove, che è solo nel campo dell' immaginazione che si conciliano i due termini; ma a condizione però che il contin-

(1) *Cours de Philosophie positive*, 1864. Vol. I, pag. 104.

gente si trasformi per acconciarsi al necessario.

L'immaginazione, rispetto all'idea numerica, crea l'elemento che rende per sè il calcolo possibile, intendo dire il concetto dell'*unità*.

Questo concetto dell'*unità*, formato spontaneamente in tutti gli uomini, matematici o no, è il solo che, per la sua natura di attuare il numero, possa giudicarsi elemento invariabile. Quanto agli altri elementi, che l'immaginazione de' matematici ha rinvenuti, come sono gl' infinitesimi, non è certo che non possano essere col tempo sostituiti da migliori.

Andrebbe però lungi dal vero chi s'immaginasse che nel concetto di *unità* si compia una vera fusione o identificazione del necessario col contingente. Ciò non avviene, nè può avvenire. Esso concetto non è altro che uno spediente dettatoci dalla natura, e rispondente al possibile necessario; laonde dobbiamo accoglierlo con tutta fiducia.

Si rifletta che se la provvidenza ha fornito la nostra ragione delle idee luminose

quali sono la numerica, la estetica, la morale, e dell'assoluto, fu certamente perchè riuscissero feconde, e potessimo applicarle, e giovarcene nella sfera del contingente, in seno del quale viviamo. Dunque anche il mezzo di associare il contingente al necessario deve essere stato parimente provveduto dalla natura. Il progresso dello spirito umano consiste nell'adoperarlo nel modo che sempre risponda meglio al fine.

Lo avere, come facemmo, caratterizzato le idee razionali, quali rappresentanze cioè del possibile necessario, pare a noi che denoti convenientemente il loro ufficio di attuare, in quanto è *possibile*, l'unione del necessario col contingente.

S'ingannerebbe a partito chi reputasse al tutto artificiale cotesta unione, che accade nell'immaginazione, del necessario possibile col contingente.

Nel cosmo ancora interviene realmente ed effettivamente l'unione del necessario col contingente, sebbene in certa misura. Questa unione viene operata e naturalmente, e per la volontà dell'uomo.

Altrove ho accennato come il cosmo sia naturalmente governato dal numero (1). È cosa sì manifesta che basta rammentare soltanto il moto degli astri.

Per opera della volontà, l'unione del contingente col necessario si effettua in molti modi, ed adesso ci restringiamo a notare la virtù operosa.

Ai positivisti, finalmente, faccio questa interrogazione: l'ordine che, mercè le vostre osservazioni, avete scoperto nel cosmo e nel suo movimento, è esso creazione delle vostre facoltà? Intendo dire, quest'òrdine è una forma che avete data liberamente, e arbitrariamente al cosmo mercè le vostre facoltà, o non avete fatto altro che riconoscerlo, e le vostre facoltà mentali non servirono in altro modo che come istrumento? Nel primo caso, con che diritto date un valore a quest'ordine fenomenico privo di realtà e tutto artificiale? Nel secondo caso, con che diritto assegnate, *a priori*, un limite ed una regola

(1) Saggio: *Sul principio universale della divinazione*, Parte III, cap. II.

all' istrumento che adoperate, vogliam dire, alle vostre facoltà?

Se, per via d' esempio, la tendenza istintiva di ricercare le cause finali fosse un impulso normale della natura per rivelarci nel cosmo un ordine di finalità, perchè la volete combattere? Forse perchè se ne è abusato? Ma di quale altro istrumento non si è mai abusato?

Giusta questo canone positivista, considerando che ai bambini si fa credere quello che si vuole di più strano e impossibile, dovrebbesi imporre ai bambini medesimi di non creder più nulla affatto. Eppure si osserva come coll'avanzare dell'età, collo sviluppo dell'intelligenza, impara l'uomo a discernere ciò che è più o meno credibile. Così avverrà, per certo, rispetto alle cause finali: gli uomini s'inganneranno meno.

La ricerca dei principj, e delle cause finali, è l' ultimo scopo della scienza, poniamo caso, che vi riesca anche in minima parte.

Essa ricerca è coordinata all' umano destino. Comprendo bene che chi nega que-

sto destino non possa far conto di quella ricerca; ma in tal caso, anzichè del positivo si fa del fantastico e dell' arbitrario.

Il fine, per il positivista, trovasi nell'istrumento medesimo, nel soddisfacimento che si prova nell'uso che se ne fa. L'armonia, che resulta dall'unione dei vari strumenti, è da esso risguardata quale mera coincidenza, che ha non pertanto le sue leggi, ma queste sole si debbono studiare. Secondo le quali leggi poi si pretende di foggiare la società.

In questo ristretto e arbitrario cerchio non s'imprigioneranno mai nè gli individui nè le società; e non v' ha bacchetta magica di positivista che loro vieti di uscirne, o per dire più esatto, che li sforzi ad entrare.

Mi piace ancora di disingannare i positivisti in un punto che non interessa direttamente la filosofia, ma che nonostante ha molto impero su di loro. Debolezza umana! Essi ostentano, nel sentenziare che fanno, una cautela eccessiva, quasi per rassicurare chi li osserva. Si danno vanto di essere i soli che ritraggano la natura dal vero, senza rispetti umani. Ma se devo giudicare l' opera

loro, non saprei meglio esprimermi che assomigliandola al ritratto di un vivo dipinto da un morto.

Le loro analisi numerose e sottilissime dei fatti mirano a spoetizzare, per parlare così, l'umanità, come se le ispirazioni sublimi innate nell' uomo derivassero da un esame incompleto, ed erroneo dei fatti medesimi. Certamente i positivisti hanno spoetizzato non pochi individui, e non in poche cose, ma non hanno cancellato perciò, nè cancelleranno mai la poesia.

La poesia, nel senso che la comprendo, è una manifestazione spontanea della natura umana, che c' innalza al di sopra dei meschini fatti contingenti di fosforo, urea, ondulazioni, e combinazioni atomiche di ogni sorta. Essa riceve il suo splendore non da questi fatti, vanissimi in sè, ma dai sublimi principj innati nella ragione, la quale domina quei fatti; ma non è dominata da loro.

Tengano per fermo i positivisti, che la società spoetizzata, come la sognano essi, è un pavimento di mosaico fatto soltanto per calpestarsi. Basti di ciò.

Stimo necessario di ridurre alla memoria del lettore ciò che ho espresso più volte, cioè, che io non repudio l'esperienza e l'osservazione dei fatti, chè anzi è su questi che io poggio tutto il mio sistema.

La differenza dell'esperienza che io consulto, da quella consultata dai positivisti e simili, dimora nell'estensione dell'esperienza stessa che ha da esser consultata.

Il criterio dei così detti empiristi consiste in una fantastica infallibilità che si propongono di conseguire. In ordine a ciò, essi respingono come inutile ogni strumento che non riesca agevole ad adoperarsi a prima giunta. Ma che direbbero di quel villano, o piuttosto di quel selvaggio, che introdotto in una sala, ove stanno raccolti vari musicali strumenti, dal tamburo al violino ed al piano-forte, stimasse migliore e solo perfetto strumento il tamburo? Del sicuro egli lo adopra senza fallare, il che non gli accaderebbe provandosi cogli altri istrumenti; ma vale però meglio degli altri?

Non v'ha dubbio che nel cerchio, ove si pretendono racchiusi i sensisti, in quello cioè

a dire dei fenomeni, che in ultima analisi sono la parvenza del falso o del nulla, le fallacie dovrebbero essere minori che nel cerchio tanto maggiore della realtà in cui la natura ci ha voluti collocare. Come è certo del pari che colui, il quale non pensi ad altro che a mangiare, a bere, ed a dormire, incorrerà in molti meno errori del più grande ingegno che vanti l'umanità.

Alcuno potrà osservare che la scienza empirica, come la intendono gli empiristi, è assai vasta, ed oggi più che mai abbraccia una gran quantità di fatti.

Io ripeto, che da questa scienza puramente empirica vuolsi togliere quello che s'appartiene all'idea numerica. Oltre a ciò è da eliminare, come fabbricato nel vuoto, ciò che s' appartiene al bello ed al buono. Quanto poi a ciò che si riferisce all'assoluto, disconosciuto appieno, a parole, dall'empirismo, è così importante e così vasto, che il tacerne o il parlarne come ne fa l'empirismo, equivale o a mutilare nella massima parte la vera scienza, o a spendere l'ingegno e la carta senza costrutto.

Stimiamo utile di chiuder questo Capitolo con un breve raffronto tra il procedimento che tiene la scienza acquisita, con quello della scienza innata.

Questi procedimenti sono opposti, ma nel senso d'incontrarsi. Nella scienza acquisita si parte dai dati particolari contingenti per giungere ai principj generali che li governano; laddove la scienza innata muove da principj universali, innati nella ragione, che si studia di riscontrare e di attuare nei casi particolari contingenti.

L'una scienza si travaglia per uscire dal contingente e salire verso il necessario; l'altra muove dal necessario per perfezionare il contingente, o per riscontrarvi le perfezioni che possiede.

Nella scienza acquisita le osservazioni intorno ai fatti particolari, purchè esatte, rimangono stabili, immutabili; mentrechè i principj generali che se ne inducono possono variare, quanto alla convenienza loro.

Per contro, nella scienza innata, i principj universali restano invariabili; non però

così l'applicazione ed il riscontro che se ne fa nei singoli casi.

Il salire dai particolari ad un principio sempre maggiormente acconcio a comprenderli contrassegna il progresso della scienza acquisita; mentrechè quello della scienza innata consiste nella più ampia applicazione del principio innato e stabile, ad un maggior numero di casi speciali, nell'ordine determinato però, che nel contingente abbraccia il principio medesimo.

Per dare un cenno fugacissimo del come la scienza innata procede applicando sempre più distesamente i suoi principj nell' òrdine che loro spetta, gioverà di raffrontare, per quello che si riferisce al principio numerico, il ristretto uso che la scienza ne faceva nei secoli addietro, coll'abbondanza dei casi particolari che oggi comprende.

Rispetto al principio estetico, si consideri, che se la scienza che gli appartiene non ha gran fatto progredito, essa scienza nemmeno esisteva presso gli antichi.

Perciò che spetta poi alla morale, basterà ragguagliare, a modo d'esempio, nel cerchio

della società, quei tempi, in cui tanto rispettati venivano i privilegi di casta, coi nostri, nei quali si proclama la uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge.

Quanto all' assoluto, si rifletta che col principio di creazione la divina potenza viene riconosciuta fino negli ultimi atomi del cosmo; dovechè gli antichi, colla loro opinione intorno alla eternità della materia, avevano limitato e ristretta assai l'azione divina.

La filosofia critica, attribuendo allo spirito umano il diritto di cogliere il conoscibile per virtù propria, e di rifiutare (almeno apertamente) il concorso della credenza e della divinazione, sottrae la mente umana all'azione dell'assoluto.

Cotale sottrazione è contraria al nostro pronunziato di testè, cioè, che il possibile necessario tende ad informare, nell'ordine che le spetta nel contingente, il maggior numero di casi particolari.

L' ordine che l' assoluto abbraccia nel contingente è l' ordine cosmico, universale. La sua azione è quindi dovunque.

Se ogni uomo confessasse, in modo razionale, la necessità della divinazione, anche nelle operazioni mentali, nell'ordine della verità, non mi perito di asserire che la scienza innata segnerebbe un notevolissimo progresso.

Se questa mia sentenza umilia l'uomo, quale è foggiato fantasticamente dai sensisti, non ne ho la minima colpa. L'uomo reale, nella guisa che è da me compreso, si troverebbe, in quella vece, sublimato e soddisfatto.

Noi dichiariamo solennemente, che l'uomo non può esimersi in verun modo dall'accettare la credenza. Quei filosofi che si vogliono persuadere di farne a meno, e di emanciparsi così da questa, chiamiamola così, tutela della natura, vivono nella più enorme illusione.

Ciò che rimane a fare al filosofo si è solamente di dare alla credenza un posto nella scienza; il che io mi sono ingegnato, secondo le mie deboli forze, di ottenere mediante il principio universale della divinazione.

Facciamo da ultimo il seguente raffronto nel grembo stesso del possibile necessario; non perchè non possano farsi altri

raffronti simili, ma perchè giova per chiarir meglio l'argomento svolto in questo libro.

Da cotale raffronto emerge essere sempre maggiore l'autonomia del necessario, procedendo dall'idea numerica fino all'assoluto.

L'idea numerica informa siffattamente tutto il contingente, che sembra esservi immedesimata; tantochè i filosofi, in generale, si persuasero che l'idea numerica si generasse nella mente in grazia dell'esperienza medesima.

L'idea estetica, come è chiaro, non si esplica in tutto il cosmo, ma in una parte, sebbene assai estesa. In conseguenza si trova, quasi a dire, più distaccata dal contingente.

L'idea morale si attua in un campo anche più ristretto, conciossiachè si ristringe al genere umano solamente.

L'assoluto poi è al tutto libero, e repugna di applicarsi anche in minima parte al contingente. La relazione di questo con quello, è solamente relazione di dipendenza fra creatura e Creatore.

A rendere più manifesto questo raffronto nel seno del necessario, io mi penso di formu-

larlo, pronunziando che il numero, il bello, ed il buono, sussistono per il contingente, cui hanno la missione di perfezionare. Solo l'assoluto non è per il contingente, perchè rappresenta una perfezione a cui il contingente non potrebbe partecipare senza cessar di essere tale.

A preparare il lettore a ciò che saremo per dire nel seguente capitolo, osserverò che il necessario si attua nel contingente, nella misura, si badi bene, che questo comporta, in due modi: o immediatamente, come avviene nelle mirabili proporzioni del moto degli astri, nelle belle forme della natura, ec. ec.; o mediatamente col concorso di altri esseri.

Fra questi esseri, l'uomo è quello che, occupando il più elevato grado nel contingente, presta il più prezioso concorso.

Ma si avverta, che il necessario, anche in questo ultimo caso, si attua in modo immediato, salvo che invece di creare il fine crea il mezzo, ossia l'istrumento per conseguirlo. Laonde non v'è da fare le maraviglie, se nell'uomo corra, fra questo istrumento da un

lato, e l'intelletto e la ragione dall'altro, una stretta corrispondenza e coordinazione.

I materialisti perciò non hanno adunque punto motivo di cantar vittoria, conciossiachè rimanga loro sempre da provare, che da questo istrumento sorgono e l'idea, e la coscienza, e la volontà, per le quali è coordinato.

Senza che, l'automatismo indagato dai fisiologi è puramente materiale, e noi vedremo, più avanti, che di fronte a questo automatismo materiale, sta un automatismo spirituale ben altrimenti perfetto.

Giungesse pure la scienza fisiologica a dimostrare la più completa corrispondenza e armonia fra questi due automatismi, non cesserebbero per questo di essere *due* numericamente. La sensazione che provo, e della quale ho coscienza, mi appartiene in tutto e per tutto, ed ogni altra cosa, che non sia dessa, come la sento, le sarà sempre estranea. Oltre di che la sintesi o coordinazione delle parti diverse, che costituiscono l'organismo, non potrà venire mai ragionevolmente ri-

sguardata come il resultato dell'organismo medesimo; non è quindi d'origine materiale.

Nulla di meno io convengo coi fisiologi, che i loro studi sono importantissimi, e tanto più perchè riducono al nulla la umana superbia; se non che io non comporto anco la mal dissimulata superbia degli stessi fisiologi.

In ordine a ciò, io concludo, contro la vana e spensierata opinione dei materialisti, che la più sana condotta dell'uomo consista nel conformarsi a quella sentenza, che suona così nel cuor suo: Credi in Dio per avere fiducia in Lui.

Tutto concorre nelle umane facoltà, e nel retto esercizio di quelle, a corroborare questa sentenza, suprema guida dell' uomo in questo suo breve transito sopra la terra.

Questa conclusione farà strabiliare gli atei ed i materialisti, i quali non ripongono fiducia che in sè, e credono di potere convenientemente, per virtù propria, in gran parte tirare il carro della vita; laonde preferiscono d'imitare la mosca della favola, ripetendo come lei: *noi ariamo.*

Capitolo V.

Dualità nella persona umana.

A prima giunta potrebbe supporsi che io sia stato indotto a dettare questo Capitolo dagli studi recenti dei fisiologi intorno le funzioni dei centri nervosi, e le azioni reflesse.

Io dichiaro di essermi giovato di cotesti studi, quando non oltrepassarono il campo della fisiologia; ma, ad ogni modo, le cose che sarò per esporre non sono che la conseguenza del sistema della Divinazione.

La Fisiologia, e massime la Medicina che risguarda le facoltà mentali, non vuole essere trascurata dai filosofi; i quali, appunto perchè sanno scegliere ciò che torna utile alla scienza che professano, potranno respingere con maggiore autorità le strava-

ganze psicologiche di quei fisiologi che vogliono farla da filosofi.

E veramente muovono ilarità alcuni di questi fisiologi, che, senza ombra di studio, col più gran sussiego, proferiscono le loro sentenze intorno ai più grandi problemi della filosofia.

E chi può conservare la sua serietà leggendo le seguenti fantasticherie fisiologiche?

Una cellula vivente è dotata di sensibilità; in grazia di ciò si avvicina a quello che le gradisce, e si allontana da quello che le dispiace.

Varie cellule simili si trovano insieme; nasce fra loro un conflitto, il cui resultato si è, che tutte quelle cellule, che posseggono un'attitudine speciale per compiere una data funzione, si raccolgono in un punto, e quelle dotate di altre attitudini scelgono altri posti. Così incomincia il sistema nervoso. Ma ecco sopraggiungere tre o quattro cellule indipendenti, le quali poi si riuniscono e formano un ganglio nervoso. A poco a poco appariscono altri gangli simili, si dispongono

in fila a diritta ed a sinistra, ed immergono delle sottili radici nei tessuti ambienti. Le due fila di gangli si accostano, e si convertono in un asse centrale. Scaturisce allora un altro ganglio destinato a diventare il cervello. Da questo momento la sensibilità trovasi concentrata, e diviene l'elemento generatore dell' unità vivente e senziente.

La sensibilità è incosciente e cosciente. La prima suscita l' attività delle regioni grigie dell' asse spinale, si trasforma in una specie di proietto, e può venire spinto al di fuori lungo i conduttori centrifughi della midolla.

La sensibilità cosciente penetra nella periferia della sostanza corticale, ove l'eccitamento fisico viene convertito in vibrazione nervosa.

Nelle reticelle della corticale trovasi il *sensorio comune* composto di migliaia di cellule. È qua che la nostra personalità vive e sente.

Gli elementi del *sensorio* eccitati si erigono, onde si palesano i fenomeni della sensibilità morale.

Una specie di fosforescenza, vale a dire, la proprietà degli elementi nervosi di conservare per un certo tempo lo stato di vibrazione, produce la memoria.

Gli elementi del *sensorio* possono trasformare gli eccitamenti sensoriali in scuotimenti psichici, ed in tal caso ha luogo l' attenzione.

Gli stessi eccitamenti, incarnati nella cellula vivente, vi persistono, e ne resulta l' idea.

Allorquando parecchie cellule, che compongono il sensorio, sono state impressionate contemporaneamente, istituiscono fra di loro un'associazione misteriosa in modo tale, che quando una entra in iscena, tutte le altre le tengono dietro ; senza di ciò non potremmo intendere un libro, tenere conversazione, essere oratori.

V' ha un consenso prestabilito fra le regioni periferiche e quelle centrali del sistema nervoso. Secondo l'accordo o il disaccordo loro, prende origine o la nozione del bene o quella del male.

Il giudizio consta di tre fasi : 1.° il sensorio impressionato suscita l' attività della

personalità cosciente; 2.° reazione della personalità; 3.° esalazione della personalità umana in linguaggio articolato o scritto.

Il processo del giudizio determina l'attività degli elementi cerebrali ambienti, e ci permette perciò, a un dato momento, di sopraporre e di agglomerare questi giudizi parziali per *aglutinarli*, in forma di ragionamento, in un giudizio che li riassume tutti, in una vera sintesi.

La sensibilità, procedendo a traverso la sostanza nervosa per arrivare fino al *sensorio*, si purifica e si *spiritualizza;* e per contro, la reazione che succede in forma di volontà motrice, principia da uno stato *spiritualizzato*, e traversando i vari organi si *materializza.*

In conclusione, nell'esercizio della mente umana tutto si risolve in un movimento di assorbimento e di restituzione di forze per parte del cervello.

Io non farò osservazioni sopra un tale modo di adoperare l'intelletto, veramente cellulare, e mi limiterò ad assicurare il lettore che io non ho inventato nulla, e che

ho riferito la quintessenza di quella fisiologia psicologico-metafisica che oggi corre meglio sul mercato della scienza.

Riprendendo adesso il filo del nostro discorso, noterò che molti equivoci, molte confusioni e controversie, per mio avviso, sorsero tra i filosofi, per aver considerata la persona umana in un solo aspetto. Quindi è, che le facoltà mentali vennero risguardate rivolte tutte parimente in un solo senso, in quello perfettamente individuale; per la quale cosa non riuscì affatto, per quanto ingegno si spendesse, di accordare lo spirito individuale col cosmo circostante.

Il principio della divinazione, che io pongo nella natura, mi ha liberato da certi vincoli; onde io ebbi arbitrio, fino dalle prime pagine, di pronunziare che l'uomo è ad un tempo individuale e sociale, cosmico, e che non altrimenti dovevasi studiarlo.

Non è malagevole di persuadersi che ciò che sussiste interamente per sè, può essere, sotto ogni aspetto, unico, il medesimo; ma che ciò che sussiste, ad un'ora, e per sè, e

per altri, debba necessariamente essere, come a dire, bilaterale, tuttochè uno.

Nella persona umana noi possiamo avvertire questa bilateralità, o dualità, conciossiachè vi si distingue apertamente un lato individuale, ed un lato sociale, cosmico.

Nel lato individuale incontriamo ciò che appartiene esclusivamente all' individuo. E che v'ha di più intimamente individuale dell'avvertire e del volere? È perciò che in questo lato io ripongo la coscienza e la volontà. Queste facoltà costituiscono la parte che io domando *autonoma* della persona umana.

Il lato sociale, cosmico, deve uniformarsi all'ambiente, e le leggi che lo governano debbono consuonare coll'ordine del di fuori; laonde ho domandato questa parte della umana persona *eteronoma*.

Tuttociò considerata la persona umana unicamente spirituale. Ma essa trovasi collegata altresì ad un organismo corporeo.

La relazione che tiene l'uomo col cosmo, è proporzionata al cosmo medesimo, il quale

è anche corporeo. Laonde l'uomo è esso stesso provveduto di un corpo.

Qua rampolla un' altra dualità, che è quella rappresentata dal corpo e dallo spirito.

L'armonia, che deve regnare fra di loro, implica di necessità una influenza reciproca. Le leggi della materia, e le leggi dello spirito sono, per certi effetti, così intimamente coordinate, che l'osservatore, quantunque diligente, ha potuto talvolta confonderle. Comecchessia tutto induce a credere che, in ultima analisi, le leggi della materia, per natura sua molteplice, muovano dalle leggi dello spirito, o, diciamo più esattamente, dalle leggi della Provvidenza, unica.

Ognuna delle accennate parti, autonoma ed eteronoma, resulta eziandio di una dualità.

È agevole avvertire tosto la dualità nella parte autonoma; dualità che viene rappresentata dalla coscienza, e dalla volontà.

Nella parte eteronoma, comecchè resulti di parecchie facoltà, è sopratutto dell' intelletto e della ragione, la dualità si scuopre più difficilmente.

Per meglio intendere la natura di questa dualità, la paragoneremo a quella che scorgesi nel tipo dell'organismo corporeo.

In questo tipo la dualità non si manifesta se non quando trattasi di riparare alle perdite dell'organismo.

La sanità è lo stato normale dell'organismo, considerato come la traduzione di un tipo prestabilito. Non sì tosto questa sanità cessa in qualche punto, tutte le forze sane dell'organismo, in obbedienza al tipo medesimo, concorrono, per quanto bisogna, a ristabilirla. Ma anche fuori dello stato di malattia apparente si compie e si ristabilisce l'equilibrio nell'economia organica, come avviene, per esempio, continuamente per opera della circolazione, della respirazione, ec. ec.

Abbiamo nel tipo organico due forze: l'una attuale formatrice, l'altra in riserva riparatrice. Benchè rappresentino una dualità, rispondono al principio medesimo.

Simile dualità s'incontra nell'organismo spirituale. Anco quest'organismo obbedisce ad un tipo che domanderemo intellettivo-razionale, stabilito dalla natura. Troviamo

anche in questo caso due forze: l'una formatrice, conservatrice; e l'altra riparatrice. È a ciò, come vedremo, che debbono attribuirsi quelle lotte interne dello spirito, che molti filosofi si trovano imbarazzatissimi a spiegare.

Quest'organismo, come notammo, si conforma ad uno stato normale, che non è opera nostra, e fuori del quale per il nostro spirito v'ha il nulla.

Ne consegue che, come nell'organismo corporeo ci apparisce un automatismo vivente, così nell'organismo spirituale si manifesta un automatismo intelligente, razionale.

Il cervello è mediatore fra lo spirito ed il cosmo circostante, e per conseguenza deve in certo modo rappresentare, quasi a dire, gl'interessi dello spirito, e per rispondere a questi trovasi organizzato come esso è.

L'intima unione fra cervello e spirito, al fine sopraccennato, è cagione che le anormalità e la morbosità del cervello turbino le facoltà intellettive che più specialmente si riferiscono al contingente.

Oltre l'automatismo spirituale, primitivo, possono formarsi, per opera dell'abitu-

dine, degli automatismi secondarj, e transitorj, i quali funzionano anco senza che se ne abbia coscienza.

La smania, che oggi invade molti fisiologi, di materializzare ogni cosa, ha condotto taluno a vedere i fenomeni dell'abitudine perfino nel regno inorganico. Riferisco: « Una serratura lavora meglio dopo di aver servito; è bisognato da prima più forza per vincere certe resistenze, certe asprezze del meccanismo; questa distruzione di resistenze è un fenomeno di abitudine ». Sicchè dovrebbe dirsi, una serratura *abituata*. Io preferisco continuare a chiamarla una serratura *usata*.

Si vuol confondere l'uso coll'abitudine; sebbene non solo siano fra loro differentissimi, ma l' *uso*, nel regno inorganico, produca un effetto opposto a quello che produce nel regno animale, e simile al *non uso* in questo. Ed invero l'*uso* consuma e altera nel regno inorganico; il che opera precisamente nel regno animale il *non uso*. Sono noti gli effetti che si palesano nelle membra del corpo dopo un prolungato riposo.

Tornando al nostro automatismo per abitudine, noteremo che questo si manifesta chiaramente in quello stato, non raro, detto di astrazione.

Assorti in un profondo pensiero non ci curiamo di null' altro, dimentichiamo tutto quello che è attorno a noi; ma vi ha una interna Provvidenza che ci guida, anche in tale stato, per le vie della città, e ci fa scansare i pericoli che s' incontrano.

E quando talvolta, in forza dell'abitudine, ci troviamo condotti ove non dovevamo andare, per esempio, all' uscio della casa di recente abbandonata, riprende allora la nostra coscienza insieme alla volontà le redini del corpo, non senza nostra meraviglia per l' intervento di questa, come a dire, seconda persona, che ha signoreggiato in assenza di quella nostra cosciente e volente.

L' automatismo, formato dall' abitudine, è provvisorio, perchè provvisorio è il bisogno che ne abbiamo.

V'hanno peraltro degli automatismi, non provvisorj, che governano l'organismo corporeo, e questi sono necessariamente originali.

Tutte le funzioni fisiologiche degli organi del corpo rispondono ad un automatismo, che perciò chiameremo fisiologico. Questo automatismo, per l'unità che lo caratterizza, non può essere il resultato del complesso dei vari organi, nè dei diversi elementi che sono numericamente distinti, e non possono intendersi fra loro.

Nè ciò basta ancora. La formazione degli organi stessi, e dell' organismo tutto, deve attribuirsi ad altro speciale automatismo che direbbesi organico.

In cotali automatismi dobbiamo considerare la potenza e l'atto. Per passare all'atto occorre la materia, che fornisce loro il contingente.

L'automatismo, per sua natura, è normale, è sano. Devesi alla parte materiale, per le sue relazioni col cosmo ambiente, l'apparire delle anormalità, e la distruzione degli organismi, quanto alla forma loro.

L' automatismo mentale riceve la sua materia, il suo contenuto dall'esperienza. Questa si dispone, e si veste giusta l'organismo sensibile, intelligibile, e razionale. Tutti gli

errori derivano dall' esperienza male adattata all'automatismo spirituale.

La serie di questi diversi automatismi, l'evoluzione che ne risulta dagli infimi gradi ai superiori, risguarda la formazione, vale a dire l' atto; e questa evoluzione, come quella nell'uovo, procede dal meno perfetto al più perfetto.

Oltre questa evoluzione formale, o attuale, v'ha quella potenziale, e questa corre in senso inverso.

Mi spiegherò con un esempio materiale. Si tratta di fabbricare una nave. Chi incomincia a lavorare? Alcuni operai trasportano il legname sul luogo. Essi hanno un capo che li guida, sebbene non s' intenda punto di costruzione di navi. Poscia altri operai innalzano lo scheletro della nave. Un maestro li dirige, quantunque ignori affatto se bene o male questo scheletro corrisponda a ciò che ricercasi per lo scopo finale. Intervengono in seguito altri operai, i quali, sotto la condotta di un abile costruttore, finiscono il lavoro della nave, corredandola di tuttociò che le bisogna. Arriva da ultimo il Capi-

tano con i suoi marinari e col pilota, ed intraprende un viaggio.

È chiaro da quest'esempio che, quantunque siano apparsi successivamente diversi gruppi d'operai a lavorare, e di capacità sempre superiore, pure l'idea che abbraccia il compimento e lo scopo della nave, è corsa in senso inverso. Per conseguenza niuno avrebbe arbitrio di affermare che il concetto rispondente a quella tale nave, e la capacità di condurla a termine, abbia incominciato a formarsi in grazia dei primi operai, che hanno trasportato le legna al posto.

Se si esaminano più particolarmente i suddetti vari gruppi di operai, si osserverà che l'ordine andò sempre più concentrandosi; e niuno ignora quanto concentrato sia nel gruppo condotto dal capitano.

Così nella natura vediamo, per esempio, negli animali inferiori la vita quasi per nulla concentrata, tantochè alcuni di questi animali si suddividono senza che muojano, anzi dando nascimento ad altri animali simili. Invece nell'uomo, come anche in altri animali superiori, la vita è indivisibile.

Errano grandemente perciò quei fisiologi, che cercano luce nei misteri della vita, analizzandola negli esseri inferiori, contro quel canone metodico di cui toccammo nell'Introduzione di questo libro.

Anzi, giusta il nostro canone, possiamo argomentare, che gli esseri inferiori piuttosto che individui sono famiglie, specie, ec.

Gli automatismi, dei quali abbiamo discorso, attestano la sapienza e la potenza del loro autore.

La parte eteronoma della persona umana si distingue ancora per i suoi due estremi. L'uno aderisce al contingente, e versa nel temporaneo; l'altro abbraccia il necessario, l'assoluto, l'eterno. Quello costituisce l'intelletto, questo la ragione. I bruti non posseggono, tutt' al più, sebbene in grado assai inferiore all' uomo, che l' intelligenza.

In forza dell'automatismo formato dall'abitudine accade altresì d'inventare automaticamente. Muratori narra, che dormendo gli venne immaginato un pentametro latino, il quale scrisse tosto svegliato, e che ripor-

ta (1). Egli non si rammenta di avere mai letto quel verso presso verun autore, ed aggiunge che erano trascorsi moltissimi anni dacchè non aveva più composto versi latini.

Viene da molti narrato il fatto che uomini sommi abbiano, durante il sogno, risoluto problemi che nella veglia non furono abili a sciogliere.

L' ingegno si mostra in alcuni casi più perfetto solamente nel sogno o nel sonnambulismo. Abercombie, citato da Brierre de Boismont, riporta il caso straordinario di una bambina, di basso ceto, che dormiva accanto alla camera di un famoso suonatore di violino, il quale soleva esercitarsi, durante gran parte della notte, sul suo istrumento. Alla fanciulla quel suono non tornava punto gradito.

Dopo sei mesi venne essa accolta, come domestica, presso una donna caritatevole. Passati diversi anni, ogni notte udivansi dei suoni nella stanza di questa domestica.

(1) *Forza della Fantasia*, Cap. VI.

La quale, dormendo, ripeteva perfettamente i suoni, che aveva udito eseguire sul violino.

Alla età di 16 anni circa, durante i suoi accessi, non tanto maravigliava per la sua capacità musicale, quanto ancora per le risposte assennatissime che dava.

Mentre era sveglia si mostrava invece tutt'altro. Essa era allora di corto intendimento, lentissima nel ricevere qualsiasi istruzione. La sua intelligenza era molto al di sotto di quella degli altri domestici (1).

Non v' ha dubbio che l'intelligenza è dotata anche di certa spontaneità, ed a ciò deve riferirsi se alcuni uomini l' hanno personificata in uno spirito, in un genio.

Il Tasso ci porge un bell' esempio di questa speciale sapienza automatica.

Egli immaginavasi talvolta che una parte della sua propria azione spirituale automatica appartenesse ad uno spirito fuori di sè; e vi credeva, perchè le cose che da esso apprendeva, sopravanzavano, come egli assicurava, il suo sapere.

(1) A. BRIERRE DE BOISMONT, *Des hallucinations*, pag. 342 e seg.

Il Manso narra di essersi trovato una volta presente ad un dialogo del Tasso col suo spirito, s'intende bene senza udire, nè vedere lo spirito, ma solamente il Tasso. Il quale, dal suo modo di rispondere, suggeriva la presenza di qualcun' altro. Or bene, il Manso confessa che questi ragionamenti erano « così grandi e maravigliosi (egli scrive) per le altissime cose in essi contenute, e per un certo modo di favellare, che io, rimaso da nuovo stupore sopra me stesso innalzato, non ardiva interrompergli, nè addomandare Torquato dello spirito che egli additatomi m'avea, ed io non vedeva » (1).

Un fatto simile riscontriamo nella vita di Benvenuto Cellini. Racconta egli l'apparizione in sogno di una maravigliosa creatura, che lo rimproverava per aver risoluto di spegnersi da sè medesimo. « Adunque, mi disse, tu dispregi le opere sue (di Dio) volendole guastare? Lasciati guidare a Lui, e non perdere la speranza della virtù sua: con molte altre parole tanto mirabili, che io non mi

(1) Manso, *Vita di Torquato Tasso*, Lib. I.°, Cap. XIV.

ricordo della millesima parte » (1). Il che gli dette occasione di scrivere intorno a ciò un dialogo in versi.

Alcune persone tacciano volentieri di follia certe voci di ispirazioni straordinarie, come quelle di Socrate.

Bisogna, per altro, innanzi di sentenziare, ricercare se di questa sorta d'ispirazioni ve ne abbiano delle ordinarie. Ora la parte eteronoma automatica della persona, opera come una incessante ispirazione. Il che non conclude però che questa ispirazione debba apparire sempre normale; conciossiachè anche nei casi ordinarj può presentarsi in uno stato anormale e morboso.

Wigan racconta come segue un caso di simile apparente doppia personalità: « Io conobbi un uomo molto intelligente ed amabile, il quale poteva collocare *sè stesso* dinanzi ai suoi occhi, e spesso rideva di cuore di quel suo *doppio*, che pareva anch'esso ridere alla sua volta. Per qualche tempo questo fu un soggetto di divertimento, ma il resultato

(1) *Vita*, Lib. II, Cap. IV.

ultimo fu deplorabile. Si persuase a poco a poco costui che egli era frequentato da un altro sè medesimo. Il quale discuteva con lui pertinacemente; e, con sua grande umiliazione, qualche volta lo confutava, il che lo umiliava assai, atteso che presumeva molto delle sue logiche facoltà » (1). Benchè stravagante, quest'uomo non venne mai sottoposto a sorveglianza. Ma finalmente vinto dalla noia si uccise.

L'uomo è individuale e sociale, e la parte automatica corrisponde allo stato sociale dell'uomo.

È ragionevole il pensare che l' individuo, come tale assolutamente, non può se non che rimanere individuo, particolare. Affine di entrare in relazione con altro, occorre o uscire dall' individuo, o avere associate al medesimo delle facoltà tali, che lo pongano in relazione col di fuori, senza cessare perciò di rimanere individuo. La qual cosa non si può intendere che mediante il principio della divinazione.

(1) *The duality of the mind*, pag. 126.

L'automatismo spirituale è coordinato alla società, al cosmo, e quindi è regolato dalla divinazione.

L'uomo si sente naturalmente sociale in forza di quest' automatismo, e mille prove confermano questo fatto.

Siamo testimoni continuamente di molti uomini, anche fra i più ignoranti ed i più ineducati, ma che perciò appunto operano più istintivamente secondo l'intendimento della natura, i quali sacrificano spontanei la loro vita, si espongono ai pericoli più probabili, senza o anzi contro il loro interesse individuale; e, ad ogni modo, fuori di proporzione coll' interesse possibile che potrebbero ricavarne. Essi evidentemente si sacrificano per la società, per le generazioni future. E ciò è tanto vero, che interrogati isolatamente, ed invitati a dare ragione della loro condotta arrischiata, se sono veramente ignoranti, si troveranno ben bene imbarazzati a rispondere, e a dimostrare che ne avessero un vantaggio individuale.

L'uomo che si studiasse di rivolgere tutte le sue facoltà unicamente verso il proprio

individuo, si troverebbe, in qualunque condizione, infelicissimo, inquantochè procederebbe contro la corrente della propria natura.

Ci confessa Stuart Mill, nelle sue Memorie, che all'età di circa 20 anni, mentre trovavasi dominato da un certo malessere, che lo rendeva insensibile ad ogni piacere, indirizzò a sè stesso tale questione: « supposto che tutto ciò che ti proponi di conseguire nella vita sia realizzato; che tutti i cambiamenti nelle opinioni e nelle istituzioni, in aspettazione delle quali tu consumi la tua esistenza, potessero compiersi in quest'istante, ne proveresti tu grandissima gioia, saresti tu felice? » - « No! » gli rispose chiaramente una voce interna. « Io mi sentii allora mancare (egli scrive), e tutto ciò che mi sosteneva nella vita crollò » (1).

Egli ci avverte di aver ricuperato, dopo qualche tempo, la pace dell'animo suo rinunciando di proporsi la propria felicità come fine. E con molta verità egli pronunzia: « Do-

(1) STUART MILL, *Mes mémoires*, pag. 127 e seg.

mandate a voi stessi se siete felici, e cesserete di essere tali » (1).

Nulladimeno io mi permetto di affermare, che Stuart Mill non ha mai conosciuto la sua malattia; chè, se fosse stato altrimenti, egli avrebbe ripudiato il suo sistema filosofico, il quale conduce inevitabilmente all' egoismo.

Il rimedio che gli venne suggerito spontaneamente dalla natura per risanare, quello cioè di non convertire il cosmo circostante nel proprio individuo, non gli ha aperto l'occhio della mente.

Egli rimase persuaso soltanto dell' influenza debilitante dell' osservazione di sè medesimo; ed in ordine a ciò concluse, che il solo mezzo di conseguire la felicità sia quello di non farne lo scopo diretto dell'esistenza.

Tutto ciò, per mio avviso, è erroneo. La verità è, che l'uomo è essenzialmente non pure individuale, ma altresì sociale, cosmico: laonde lo scopo delle sue facoltà, per natura loro, non può essere unicamente egoista.

(1) STUART MILL, *Mes mémoires*, pag. 136.

Lo stato anormale di Stuart Mill diverrebbe un giorno lo stato normale dell' umanità intera, ove i principj del sensismo arrivassero a signoreggiare nella mente di tutti gli uomini.

In certi momenti solenni per i destini della società e dell'umanità, sorgono degli individui, che chiamansi provvidenziali, e dei quali si ammira il genio ed il coraggio. Essi, dotati d' un organismo spirituale meglio ordinato che in altri, riparano i guasti sociali, rappresentando in seno della società una forza riparatrice, in ordine al tipo normale della medesima.

Non sempre questi uomini provvidenziali trionfano, perchè non sempre le malattie guariscono. E parimente non sempre il loro trionfo è immediato, senza sacrifizio personale.

In questi fatti ordinarissimi, più di quanto si giudica da taluno, noi vediamo l'automatismo dell' uomo individuo obbedire ad un automatismo superiore, che è quello umanitario, di cui una parte costituente ed armonica è l'automatismo individuale.

La parte eteronoma, automatica della persona umana spicca eziandio nei più piccoli fatti; come, per esempio, nell'osservare i fanciulli che si dilettano tutti ugualmente delle stesse cose, e le ricercano con ugual desiderio. Nessuno di cotesti fanciulli è copia dell'altro; ma ciò prova, che tutti obbediscono ad uno stesso originale, che non appartiene assolutamente in proprio a veruno di essi.

Ognuno ragiona, ove ragioni bene, nello stesso modo. Una verità non può reputarsi patrimonio di nessun individuo, ancorchè uno solo sia il primo a manifestarla.

Lo stesso non può dirsi dell'altra parte della persona umana, vogliam dire, della coscienza e della volontà. Questa parte è essenzialmente individuale.

Le conoscenze, il modo di conseguirle, le verità assolute, sono identiche, nel loro principio informatore, in tutti gli uomini, i quali parimenti debbono conformarsi allo stesso originale. La coscienza e la volontà sono in quella vece originali in ciascheduno individuo.

La coscienza è una luce che rischiara la parte eteronoma, automatica, senza modificarla nel suo essenziale meccanismo; ella se l'appropria, e la rende così individuale.

L'intelligenza, che governa il contingente, e la ragione, che si attiene all'assoluto, non hanno, per loro natura, necessità di divenire sempre coscienti in un individuo, affine di esplicarsi. Esse sono già nella mente divina, che è luce assoluta.

La coscienza, che appare nei diversi individui, non ha altro fine oltre quello di rendere partecipi questi medesimi individui, in una certa misura, dell'intelligenza e della ragione suprema.

La coscienza è incomunicabile. Sono bensì comunicabili quegli stati di cui abbiamo coscienza, perchè essi sono, a così esprimersi, di dominio pubblico.

La parte eteronoma, automatica, per la relazione che tiene col cosmo contingente, ricco di variatissime accidentalità, ricerca il concorso della parte autonoma. E ne abbiamo la prova nell'esempio sopra allegato dell'astrazione, durante il quale supponemmo di es-

serci trovati condotti dinanzi all'uscio della casa di recente abbandonata. Si direbbe quasi, che la parte automatica non avesse ancora ricevuto, in modo sufficiente, l'avviso dell'avvenuto cambiamento d'alloggio. È soltanto dopo lunga abitudine di entrare nella casa nuova, che possiamo entrarvi anco automaticamente.

La coscienza, considerata per sè, è una facoltà ricettiva; essa, come intimamente individuale, rimane inchiusa in sè, non è espansiva.

Fu agitata la questione se la coscienza oltrepassi gli atti e le affezioni dello spirito, e se pervenga fino all'oggetto cui si riferiscono. Hamilton si separa, in tale questione, dal Reid, ed afferma, che la coscienza abbraccia l'operazione ed insieme l'oggetto della medesima. Io sono dello stesso avviso, salvochè io mantengo che l'oggetto della percezione non è il reale oggetto in sè, ma la sua traduzione mentale. Laonde la coscienza avverte la percezione e la *credenza* intorno l'esteriorità reale dell'oggetto suo.

È perciò che io, contro l'opinione di Hamilton e del Reid, affermo, che noi abbiamo coscienza non solo del presente, ma del passato ancora, stantechè la nostra credenza diviene cosciente.

Stuart Mill (1) obbietta ad Hamilton che, nell'aver coscienza del credere, noi abbiamo coscienza eziandio dell'oggetto cui si crede; ondechè credendo noi alle cose esterne, abbiamo coscienza anche di queste. Egli ha ragione contro Hamilton, ma non l'avrebbe contro di me, poichè io asserisco, che l'oggetto reale esterno viene appreso in grazia solamente della divinazione, cioè della credenza medesima senz' altro.

Giova notare che, senza la distinzione da noi accennata nella umana persona, riescirebbe affatto incomprensibile il modo di rivolgere lo sguardo della coscienza verso sè stesso. Il cogliersi immediatamente, siccome pretendono alcuni psicologi, è assolutamente impossibile, allorchè si pone una persona

(1) *La philosophie de Hamilton*, pag. 140.

indistinta, la quale tornerebbe ad essere, ad un tempo, il veggente ed il veduto.

Non bisogna perder mai di vista, a forma del nostro sistema, che la coscienza è una individualizzazione degli atti e delle affezioni della parte eteronoma. Se questa parte opera al di fuori della nostra coscienza, opera come appartenente alla società ed al cosmo. Allorquando la nostra coscienza interviene, questi atti, e queste affezioni vengono individualizzati, cioè divengono di quell' *io* che ne ha coscienza, di Cesare, di Pietro, di Giovanni, ec.

Alcuni filosofi avvisano che, pensare ed aver coscienza di pensare torni l' identica cosa. Ciò è inesatto, perchè non è assolutamente necessario al pensiero, per esercitarsi, di divenire cosciente.

A chi provasse qualche repugnanza a concorrere nella mia sentenza, faccio riflettere, che il fatto evidente ci persuade peraltro che il pensiero, per isvolgersi, non ricerca una determinata individuale coscienza; ed il gran numero di esseri coscienti, che compongono le varie società d'oggi, e che costi-

tuirono le generazioni antecedenti, ne fanno incontestabile testimonianza.

Un fatto che viene a confermare le mie parole è quello del maraviglioso sonnambulo, descritto dal P. Soave. Il quale così scrive: « Scelse (il sonnambulo), fra i libri che vi erano, un manoscritto di filosofia morale, cui suol rileggere di quando in quando allorchè è desto, e che aveva letto da sonnambulo ancor la mattina ».

A me pare fuor di dubbio, che il pensiero, in questa occorrenza, era in esercizio nel sonnambulo, comecchè egli non ne avesse coscienza.

La coscienza, come osservammo, non giudica, è passiva, avverte, non più. Inoltre essa non è ricordabile. Laonde, ove la coscienza non avverta più le cose passate, e si trovi in rapporto con uno stato effettivo diverso, e che per conseguenza la memoria abbia rotto il filo dì quell' istoria dell' individuo che mantiene la credenza nella propria identità, avviene che la stessa persona creda di essere successivamente altre persone.

Molti casi hanno posto in evidenza questo stato. Si legge che una giovane signora, di buona costituzione, capacissima, e ben'educata, possedeva una eccellente memoria e ben provvista. Ad un tratto fu colta dal sonno che si prolungò più dell'ordinario. Allo svegliarsi ella aveva dimenticato tutte le sue cognizioni antecedenti, sicchè bisognò inculcargliele di nuovo. A poco a poco imparò a compitare, leggere, scrivere, calcolare, ed a conoscere le persone e gli oggetti circostanti. Qualche mese dopo ebbe un altro accesso di sonnolenza. Desta che fu, si ritrovò nello stato in cui era innanzi al primo accesso; ma aveva dimenticato completamente ciò che le era accaduto di poi. Durante quattro anni passò periodicamente da uno stato all'altro, senza averne altra coscienza se non come si trattasse di due persone differenti (1).

Non sempre l'inganno è così completo come nel precedente caso. Infatti un malato, che avea traversato due stati, quasi simili all'esempio sopra allegato, così si esprime:

(1) A. Brierre de Boismont, *Des hallucinations*, pag. 340.

« Io mi sentiva così completamente cambiato, che mi sembrava essere divenuto un altro; questo pensiero mi s'imponeva costantemente, senza che io abbia mai dimenticato che era illusorio (1).

Il Taine deduce da questo fatto, che realmente un *io* si sostituisce ad un altro *io* diverso. Egli opina in questo modo, perchè non ammette, come io faccio, la distinzione fra la parte autonoma e l'eteronoma nella persona umana, parti che sono stabili in sè, e indipendenti dal loro contenuto; e attribuisce egli invece tutto in psicologia, al giuoco spontaneo, non si sa come, delle sensazioni, combinate per semplice coincidenza.

Se ciò fosse vero, bisognerebbe inferire logicamente in modo più radicale, non già che in noi possano succedersi due *io*, ma che accada un flusso continuo di tanti *io*.

Laonde niuno potrebbe asserire di aver parlato due volte colla medesima persona!

A questi filosofi che pretendono possa nascere, da quello che per natura è variabile,

(1) *Révue philosophique de la France et de l'étranger; première année*, pag. 294.

una forma qualsiasi, faccio notare, che ciò non può avvenire senza qualche cosa di stabile. La questione potrà poi farsi circa a quello che è stabile; ma si persuadano che il flusso non può assumere per virtù propria veruna forma, anco passeggiera.

Se fossimo dotati della sola coscienza, ma non della volontà, saremmo automi coscienti, a somiglianza d'un orologio che avesse coscienza del suo operare, del suo meccanismo, o di parte del medesimo. Sarebbe il soddisfacimento d'una curiosità infeconda.

Che varrebbe la coscienza dei movimenti provocati dalla parte automatica, ove non fosse possibile di modificarli in qualche modo? E a che servirebbe alla volontà la potenza di produrre delle modificazioni nei movimenti automatici, quando mancasse la coscienza dei movimenti medesimi?

La volontà, combinata alla coscienza, trasforma questa in *attenzione*.

L'attenzione stringe maggiormente il legame dei due lati della persona umana, e permette alla volontà di penetrare nel dominio della parte eteronoma, ed ivi manifestarsi.

Si tenga, del rimanente, per fermo, che col mezzo della volontà non ci è lecito di cambiare il magistero della mente, preordinato da una sapienza superiore al fine che deve conseguire; ma possiamo agevolare certe funzioni mentali, ed anche sospenderle conforme la qualità della potenza che si trova subordinata alla volontà medesima.

Ma perchè occorrono cotali modificazioni? La parte automatica, opera divina, dovrebbe essere perfetta. E lo sarebbe, se non si trovasse in rapporto col contingente.

L'automatismo, quanto al mirabile suo organismo, non è creato dal contingente, ma il contingente può rendere malagevole il suo esercizio; senzachè le contingenze sono numerosissime, e non si presentano sempre nell'ordine più acconcio ad agevolare l'opera automatica. Non v' ha armonia prestabilita, come la intese, un poco esageratamente, il Leibnizio.

L' ufficio della nostra volontà si limita a mutare l'ordine delle contingenze, non già l'organismo della mente. Avviene come rispetto al corpo, che l'animale scieglie il cibo, ma

non può trasformare la facoltà digestiva dello stomaco.

La parte autonoma, per certo rispetto, può risguardarsi come usufruttuaria della eteronoma.

Ed invero noi non abbiamo coscienza dell'intima struttura dell'istrumento, ma solamente di ciò che resulta dall'uso del medesimo. Parimente è intorno all'uso e non al meccanismo dell' istrumento che s'indirizza la nostra volontà.

I fisiologi, in questi ultimi tempi, volgono gli studi loro su certe azioni dell'organismo animale, e che domandano azioni reflesse. In queste azioni, che si connettono con i centri nervosi, parrebbe, a prima vista, di scorgere l' intervento della volontà, della coscienza, di una certa intelligenza immediata, e nonostante nulla di ciò interviene.

Cotesti studi sono utilissimi; se non che i fisiologi prendono arbitrio da ciò per concludere, che non solamente in queste azioni non v' ha intervento d' uno spirito conduttore fuori dell'organismo materiale, ma che anche in quelle azioni, nelle quali avvertiamo

l'intelligenza, null'altro sussiste che un giuoco di molecole.

Innanzi tutto rispondo che, nelle azioni reflesse ancora, l' automatismo si riferisce a un che di sintetico, il quale vanamente si cercherebbe nelle parti organiche, molteplici per natura loro.

Conforme questa falsa induzione dei fisiologi, tutto nella natura vivente dovrebbe presentarsi con simile processo. A modo di esempio, l' uomo infermo, che abbisogna di medico, creerebbe il suo medico per guarire. Così pure gli operai, che estraggono il minerale, creerebbero l' ingegnere che dirige i loro lavori.

La coscienza e la volontà intervengono appunto quando le azioni reflesse non sono più sufficienti a governare.

La volontà, come vedemmo rispetto alla coscienza, non esce fuori dell' individualità sua, e non è quindi la cagione immediata dell' atto che promuove.

Non può considerarsi come l' immediata cagione perchè, se così fosse, dovrebbe potere giudicare e conoscere: il che non è. Se voglio

muovere il braccio destro, lo muovo per dato e fatto della volontà; ma questa ignora al tutto la differenza del destro e del sinistro.

È il senso ed il pensiero, che producono immediatamente l'atto; come nelle azioni reflesse è il senso soltanto. Anzi io inclino a credere, che sia sempre il senso, o quella specie di senso e di emozione, che accompagna il pensiero il più delle volte, la causa immediata del movimento.

La volontà è una facoltà che si associa alla riflessione, onde gli atti in origine automatici s'individualizzano.

Tizio riflette, pensa; egli con ciò opera lo stesso essenzialmente che gli altri uomini: egli, a tutto rigore, in queste operazioni non è individuale.

Quando Tizio vuole però quello che pensa, in tal caso la parte individuale comparisce; e con essa Tizio come individuo.

Gli atti abituali, perchè involontari, non potrebbero aver luogo se fossero effetti immediati e necessari della volontà.

La natura essenzialmente individuale della volontà, a me pare che spicchi assai chiara

nelle seguenti espressioni: *io farò*, ed *io voglio fare*. Quando dico *io farò*, non intendo impegnare la mia volontà: e quell'*io*, rispetto a fare la tal cosa, vale quanto ogni altro *io* nelle medesime condizioni. L'essere Tizio o Cajo quello che farà, conclude poco. Ma quando pronunzio *io voglio fare*, la volontà che esercito, individualizza in me l'azione, mi appartiene: è Tizio e non Caio che opera.

La libertà risiede nella parte autonoma. Questa libertà è circoscritta da ciò che costituisce la facoltà di conoscere e di operare; ma in questo cerchio, la libertà sussiste realmente.

Ad intendere meglio la libertà, vuolsi esaminare in che modo la volontà possa influire sul nostro pensiero.

La volontà, come altre volte esponemmo, non può variare la forma normale del ragionamento. Ma questa forma non si adopra quasi mai, perchè quasi mai si applica a materie assolute.

Applicata la forma intellettiva e razionale al contingente, è necessario transigere intorno al vero assoluto, e accogliere in cam-

bio il probabile, il possibile, quello infine cui si crede. L'errore cade solamente in questo probabile, possibile e credibile, non già nella forma del ragionamento. L'induzione in sè è operazione regolare; ma può divenire assai fallace appunto per l'erroneo impiego del possibile, del probabile, e del credibile.

Questa induzione è ricevuta dalla memoria, ove deve conservarsi; ma ivi deve vivere in armonia colle altre nozioni raccolte. Quando ciò non accada, il principio di contraddizione, che regna più specialmente nell'intelletto, suscita una lotta, nella quale vince, per regola naturale, quella induzione, o deduzione, ec. che muova da premesse meglio stabilite.

A questa lotta prendono parte tutte le altre induzioni, e idee, che vi hanno interesse per la loro attinenza con i vari querelanti. E non solo nella mente d'un solo individuo s'impegna questa lotta, ma vi pigliano parte talora altri individui, e perfino vari popoli, ed anche diverse generazioni.

La volontà non può far trionfare chi è perdente nella lotta, e la sua libertà trova in

ciò un ostacolo insuperabile. Come pure lo trova nel volere far vincere il male.

Si scorge da ciò, che la libertà della volontà, quanto all'atto, è collegata colla facoltà che è conceduta al pensiero. Io non posso pensare che il vero sia il falso, che il possibile sia l'impossibile; e per conseguenza nè anche sono libero di volerlo.

Quando nel pensiero è accolta la verità che i tre angoli del triangolo sono uguali a due angoli retti, la volontà non può esercitarsi per combatterla. E con che la potrebbe combattere se non collo stesso pensiero? Sicchè, in tal caso, non è libera nel suo svolgimento.

Nel dubbio, invece, il pensiero non è fermo nè invariabile. La volontà, in tal caso, si trova libera, e può inclinare da una parte più che dall'altra. Ma ciò accade perchè la volontà è custodita allora dalle inclinazioni, dalle abitudini, ec. che non sono governate dalla ragione.

Quando la volontà, per opera della passione, travia al punto di entrare in lotta col

pensiero, questo può richiamarla sul retto cammino. La volontà dovrebbe, normalmente, conformarsi sempre al pensiero; ma talvolta, ed anche sovente, vi si oppone. Ci consola per altro la persuasione che i motivi che trascinano la volontà contro il retto pensare, essendo per natura loro più deboli, non possono mai costringere la volontà. Sicchè questa rimane essenzialmente libera di scegliere il ragionevole. Quindi proviene l'imputabilità delle azioni umane.

La volontà, si consideri bene, non può operare da sè sola, imperocchè essa non solamente è incapace di giudicare, ma anche di avvertire. Per la qual cosa essa deve, per agire, associarsi alla coscienza.

Vedemmo che la volontà trova un limite assoluto da una parte, nel ragionevole, e nel bene; da un'altra parte, non incontra un limite assoluto, ma soltanto degli ostacoli; i quali essa può superare col concorso del vero e del buono. In ciò risiede propriamente la libertà.

Gli ostacoli, che incontra la volontà, sono le passioni.

Si rifletta per altro, che le passioni non sono per essenza loro malvage. Esse divengono tali, allorquando permangono, tuttochè il loro cómpito sia finito dopo l'intervento della intelligenza e della ragione. Vi sono anco delle passioni nobili, degli affetti sublimi, che tuttavia sussistono normalmente, e concordano colla mente sana, di cui sono anche il complemento nella umana economia.

Il motivo per operare il bene è efficace, è reale, ineluttabile, anzi questo solo può considerarsi vero motivo. I motivi per operare il male non hanno realtà. Sono apparenze, che l'uomo può, per sua natura, combattere, e dalle quali non può venire assolutamente determinato.

Da ciò, come esponemmo, nasce l'imputabilità umana: s'intende ciò, data la mente sana. La dottrina dell'imputabilità poggia su questo fatto, cioè, che i motivi che muovono la volontà verso il male, perchè apparenti, non hanno la forza di quelli reali che la muovono al bene.

La parte autonoma mantiene o si studia di mantenere l'ordine nella parte automa-

tica, e di agevolare la missione che ha da compiere. A quest' effetto, opera come un buon principe che vuole un saggio governo: vale a dire, si serve della parte savia del suo popolo per correggere quella traviata. Può accadere per altro, alla parte autonoma, come al buon principe, di non trovare forze sufficienti a mantenere l' ordine, e lo stato normale; in tal caso avviene la follia.

I fisiologi hanno pronunziato, senza la minima esitazione, che l'organismo cerebrale è causa dell'organismo mentale; nulla considerando che, per costituir l'organismo cerebrale, così ben acconcio per l'attuazione dei fenomeni mentali, è necessaria una potenza organizzatrice intelligente. Questo pronunziato, in ultima analisi, può tradursi in quest' altro: l' effetto produce la sua causa.

Non cade dubbio intorno alla corrispondenza fra l' organismo cerebrale, e la mente; ma da ciò non scende la conseguenza che il pensiero sia una specie di secrezione del cervello.

Il fatto dell'abitudine ci dimostra apertamente, che la parte intellettiva induce dei

mutamenti, e anche di certa stabilità, nell'organismo cerebrale. I fatti abituali sono avventizi, e di certo non si trovavano, fin dalla nascita, rappresentati da certe disposizioni nell'organismo cerebrale.

Vi sono molti casi veramente maravigliosi di movimenti automatici, in origine operati sotto la condotta della coscienza e della volontà.

Ci limiteremo al fatto seguente: Un giovane di buona famiglia, appassionato per la musica, al punto tale che, per non perdere veruna occasione di prender parte ad un concerto, andava a suonare nelle orchestre dei teatri, era affetto da vertigini epilettiche. Qualche volta i suoi accessi accadevano nel momento che suonava il violino, durante il pezzo che si eseguiva. Nulladimeno egli continuava a suonare; e, ciò che è notevole, sebbene rimanesse estraneo a tutto ciò che lo circondava, e non vedesse e non sentisse più coloro che l'accompagnavano, egli suonava a tempo (1).

(1) TROUSSEAU, *Clinique médicale de l'Hôtel-Dieu*, Tom. II.

Che l' organismo corporeo e spirituale non facciano il medesimo, ne abbiamo ad ogni istante la prova nel fatto comunissimo di pensare a una cosa, e di esprimerla con parole che si riferiscono a tutt' altro. Una tale discrepanza fra pensiero e parola assume non di rado una estensione tale, da costituire una vera malattia.

Narra Trousseau il caso di una signora, che s'occupava dei suoi affari, vigilava i suoi interessi, amministrava la sua casa con ordine, ma non poteva dire che: « sacré nom de Dieu ». Mediante questa frase ella esprimeva tutti i suoi pensieri, fossero tristi, o piacevoli (1).

Ove corpo e spirito fossero la stessa cosa, il pensiero e la parola dovrebbero suggerirsi scambievolmente, sempre allo stesso modo.

Dicemmo altrove, che la volontà è l'organo dell' avvenire. Il pensiero pure risguarda l'avvenire, ma soltanto in potenza: la volontà lo fa tradurre in atto.

(1) TROUSSEAU, *Clinique médicale de l'Hôtel-Dieu*, Tom. II.

La volontà determinata dal pensiero, vi si associa allorchè questo, ove non venisse tradotto in atto, rimarrebbe incompleto, e infecondo.

Quando la volontà suscita il pensiero, che cosa suscita la volontà? Questa è provocata allora da quell'affetto, e da quel sentimento che accompagna quasi sempre il pensiero, ed è ad esso coordinato.

Osservate quel tale che parla sempre di sè. Che se ne dice? Che egli non sente piacere se non che a parlare in tal modo. È questo piacere che provoca la sua volontà.

Parimente dicesi che: la lingua batte dove il dente duole; vale a dire, che un sentimento spiacevole eccita la volontà a rivolgere il pensiero sopra un dato argomento, perchè ne nasce un qualche sollievo.

Può accadere, per altro, che la volontà, provocata da un sentimento sgradevole, suscitando il pensiero lo inasprisca maggiormente. Che avviene in tal caso? Si ode dire allora: non voglio pensare alla tale cosa. Sicchè la volontà può agire anche per allontanare il pensiero da un dato oggetto.

Avviene altresì che un sentimento spiacevole susciti vivamente il pensiero, e, ad un'ora, la volontà di trattenere il pensiero medesimo. Si ode infatti spesso esclamare: non vorrei più pensarci, ma non posso. Nasce un conflitto nel quale la volontà può vincere col sussidio dello stesso pensiero. Ed in vero, non è raro di udire taluno esprimersi in tal modo: perseguitato da tale pensiero io non poteva traquillizzarmi, ma riflettendo così e così mi sono calmato.

Occorre non infrequentemente di adoperare la volontà, non già per eccitare il pensiero, ma invece per lasciarlo svolgersi automaticamente. In questo caso, la volontà si ritrae nell' ambito della coscienza, la quale allora rimane attenta e vigile spettatrice per avvertire le spontanee operazioni della mente. Ed acciocchè lo svolgimento del pensiero proceda più libero e spontaneo, la volontà difende il pensiero da tutto ciò che possa distrarlo o disturbarlo.

Questo stato speciale dell' animo appellasi comunemente concentramento di spirito,

e, per certo riguardo, rassomiglia alla meditazione, o meglio alla contemplazione.

La volontà non interviene sempre in tutti gli atti: e talune volte, ed in certe condizioni, il pensiero passa all'atto senza il concorso della volontà, ma automaticamente. Le passioni e gl' istinti provocano in questo caso il pensiero a passare all' atto.

È importante di esaminare se la parte automatica possa rimanere completamente incosciente. Non v'ha dubbio circa il rammentarsi, il pensare, ec., ma, per quello che concerne la sensibilità, pare che non possa mai rimanere incosciente. Non per tanto anche la sensibilità può essere inavvertita dalla coscienza.

È ragionevole l'inferire la sussistenza della sensibilità, per esempio, nel caso dell'uomo astratto; il quale, se cammina per le vie ed evita gli ostacoli, segno è che ci vede, comecchè non ne abbia coscienza. Nulladimeno, le cose vedute incoscientemente promuovono il pensiero e quindi l'atto, senza ricorrere alla volontà; chè altrimenti interverrebbe parimente la coscienza.

È noto che i sonnambuli non vedono e non sentono se non ciò che risponde alle idee che corrono loro per la mente. Potremmo allegare molti esempi di sensazione incosciente: ci restringeremo a quello che segue. Abercrombie, citato da Brierre de Boismont (1), racconta, che una signora fu sorpresa da un' accesso di sonnambulismo mentre eseguiva sul pianoforte un pezzo di musica, nuovo per lei. Nonostante, continuò ella ad eseguirlo, e lo ripetè parecchie volte. Destatasi, le fu impossibile di eseguirlo senza averlo dinanzi agli occhi.

Alcuni filosofi giudicano repugnante lo ammettere la possibilità di sentire senza avere coscienza di sentire. A tutto rigore essi hanno ragione; ma non possono per altro disdire il fatto, che il sonnambulo legge e scrive. Or bene, non volete confessare che *sente?* sia pure; ma dovrete per tanto convenire che vede. Ora, a mia volta, io vi dimando: Trovate meno repugnante lo asserire, che si possa vedere senza sentire di vedere? Se così è, vi concedo

(1) *Des hallucinations*, pag. 335 e seg.

di cancellare il verbo sentire, e dire invece, che si può vedere, udire, gustare, odorare, toccare, senza averne coscienza.

La sensibilità è esterna ed interna. Anche l'interna può rimanere incosciente; ma spesso diviene cosciente nella sua qualità di piacere e di dolore, influendo energicamente sull'indirizzo del pensiero e della volontà.

Essendoci avvenuti a parlare del dolore, verrà fatto ad alcuno di domandare: come si concilia la giustizia divina coll'esistenza del dolore? Io non risponderò col tessere una lunga dissertazione; mi limiterò soltanto a fare una supposizione. Supponiamo che nel mondo fosse tutto piacere. Niuno se ne lagnerebbe, ne vado persuaso; ma questo non basterebbe a soddisfare la nostra ragione. La quale non intenderebbe perchè dovessimo vivere in continuo godimento, noi esseri relativi, senza un merito assoluto.

Altri risponderà: che non dovrebbe esservi nè piacere, nè dolore. Rispondo, che in tal caso non dovrebbero esistere esseri sensibili. Dappoichè questi ci sono, non v'ha altro giusto mezzo che quello di un

misto di piacere e di dolore, come occorre in realtà.

Risoluta in tal modo la questione in generale, rimarrebbe a considerarla nei particolari. Perchè Tizio sembra godere o soffrire più di Cajo? Riconosciuta la ragionevolezza dell' esistenza del male e del bene in generale, la questione perde assai d' importanza trasportata nel particolare. Senza pretendere di risolverla, faccio notare, che l'uomo non essendo unicamente individuale, ma altresì sociale, non si offende la ragione ammettendo una certa solidarietà fra gli uomini.

Ma il dolore, se influisce, o può influire sulla ragione, non ha, per sua natura, la potenza di questa.

È noto che quando altri è molto pensieroso, sembra che non senta più il bisogno di mangiare e di dormire. È lecito anche di credere che, dominati alcuni da un grande e fecondo pensiero, sostenuto da una forte e invincibile fede, rimangano incoscienti anche rispetto ad un forte dolore. A ciò devesi probabilmente attribuire il fatto, ben maraviglioso, di molti, se non di tutti coloro, i quali,

con animo sereno, hanno sfidato, per amore di una gran causa, i più crudeli tormenti.

Ciò non diminuisce punto il valore delle grandi azioni, e delle idee sublimi, anzi l'accresce, perchè ci dimostra come l'ordine provvidenziale ricerchi quelle azioni e quelle idee, le quali, come più prossime, e più rispondenti all'assoluto, possono resistere con successo all'influsso del contingente contrario.

Simili fatti ci fanno balenare nella mente una sublime speranza fondata su ciò, che le cose essenzialmente vere e buone sono invincibili ed eterne.

Essendo che la volontà non giudica, deve conformarsi al pensiero. E per la stessa ragione che non giudica, nel pensiero deve trovarsi come un faro stabile verso cui la volontà ha da rivolgersi normalmente.

La ragione, per nostro avviso, determina la volontà siffattamente da renderla impotente a ribellarsi, allorquando la ragione abbia effettivamente quell'impero che le appartiene. Ciononostante la volontà è sempre libera. Salvochè, per l'abbagliante luce della

ragione, non troverebbe altri motivi, e senza motivi la volontà non si esplica.

Se la volontà si esplicasse senza essere coordinata a nulla, mancherebbe all'uomo la responsabilità delle sue azioni. Infatti potrebbe allora darsi il caso di un sant'uomo, tutto disposto al bene, che si trovasse nel suo operare contrariato dal capriccio della propria volontà.

La volontà è libera ancora in questo senso, che può mettersi a disposizione così delle passioni, come della intelligenza e della ragione.

Questa libertà non è che la conseguenza della natura contingente dell'uomo, e della imperfezione delle sue facoltà. Chè se risplendesse in noi l'idea del vero e del bene in tutta la sua pienezza, la volontà non avrebbe scelta da fare, perchè le passioni non potrebbero lottare contro la ragione, come il nulla non può lottare contro l'essere, e l'apparente contro il reale.

Volere il male sarebbe tanto contraddittorio quanto volere che 4+4 fossero uguali a 5.

Il porre una volontà libera, alla cieca, indifferente così per il male come per il bene, oltrechè non avrebbe uno scopo serio nell'ordine stupendo della creazione, sarebbe in contraddizione colla perfezione divina.

Gli animali bruti non hanno libertà, perchè il loro destino è quello di ubbidire sempre all'istinto. La loro scelta non consiste in altro che nei differenti mezzi di conformarvisi.

La ragione e l'intelligenza chiamano la volontà per combattere quei sentimenti, dai quali si trovino esse contrariate nel loro svolgimento naturale. La volontà è adunque un sussidio.

Quando si afferma che altri è libero di volere, non s'intende con ciò di asserire che egli sia libero di non volere nulla, ma di volere una cosa; e non di volere una cosa perchè è una cosa, il che equivarrebbe a volere il nulla, ma a volere il vero, il buono. Ciò è nell'ordine della natura e della Provvidenza, perchè è per la realizzazione del vero e del buono che è data la volontà, e non per un giuochetto. È data libera, e con ciò

s' intende libera da non lasciarsi necessariamente vincere dal male e dall'errore.

Coloro i quali pensano che quando la volontà cede alla ragione si è, perchè questa allora è un'agente più forte, non perchè ciò sia nell' ordine cosmico ; non fanno differenza fra buono e cattivo, ma fra più o meno forte. L'educazione che questi consigliano, acciocchè l'uomo si abitui a fare quello che è convenuto chiamarsi buono, ha lo stesso valore di quella educazione che si dà, fino dall' infanzia, a coloro che debbono saltare sulla corda, o ballare, o esercitare qualunque altra professione dettata dall' interesse individuale.

Una educazione, secondo questi principj, quando fossero veri, riuscirebbe infeconda perchè governata dall'utile individuale.

È chiaro, dalle cose da me esposte, che il promuovere la moralizzazione della società, è opera efficace, e risponde alla natura della ragione umana, la quale è militante.

I deterministi o fatalisti, ed anche quelli che invece della libertà pongono la licenza, nulla possono sperare dalla loro educazione

ed istruzione; e dentro sè debbono confessare che ciò vale quanto lavare la testa all'asino.

L'educazione morale presuppone l'azione invincibile del vero e del buono sulla volontà, non già la natura licenziosa di questa.

L'uomo, dotato di ragione, è destinato a modificare il contingente, secondo le idee che risplendono nella ragione medesima, e che si attengono all'assoluto.

Abbiamo da un lato gl'istinti animali, rappresentanti del contingente; dall'altro, le idee razionali, rappresentanti dell'assoluto. La volontà, ora sta da un lato, conforme la natura animale; ora dall'altro, ministra dei decreti dell'assoluto.

Il progresso della scienza e della civiltà farà inclinare la volontà ognora più da quest'ultimo lato.

Capitolo VI.

La Finalità nella Divinazione e nella Scienza.

L' argomento che si aggira intorno la finalità è oltre modo scabroso. Le controversie, che suscita quest'argomento, poggiano in gran parte sopra un'equivoco; il quale nasce da ciò, che non si determina concordemente il campo della finalità.

Per evitare qualunque equivoco mi dichiarerò bene.

Io mi avviso che, ciò che la ragione ci detta rispetto a questo argomento, è una manifestazione della scienza innata, la quale non può oltrepassare un ristrettissimo cerchio, cosicchè, piuttosto che una analogia, anche minima, ci rivela un lontanissimo rapporto colla realtà assoluta. A noi deve soddisfare

la fiducia che abbiamo di non essere condannati insanabilmente ad un inganno assoluto.

Lascio agli ontologi il pronunziare, con la maggior sicurezza, ciò che Dio pensa, vuole, ama; ciò che non può pensare, nè volere, nè amare; di dare l'elenco dei suoi diritti; di determinare il fine che si è proposto colla creazione, e tante altre belle cose.

Lascio agli Hegeliani, ed agli evoluzionisti, lo spiattellare, con gran disinvoltura, il processo intimo dell'ordine cosmico, e di annunziare, senza tanti misteri, il fine verso cui tende tutto il rimescolìo, che si osserva nel cosmo, anche se il cosmo non ne sapesse proprio nulla.

Per intendermi alla meglio con il lettore, mi piace di fare il seguente paragone: Supponiamo che una battuta, appartenente ad uno dei pezzi di musica i più pregevoli e grandiosi, per esempio alla 9.ª sinfonia di Beethoven, acquisti coscienza di sè, e sia corredata di facoltà acconcie a ragionare.

Essa battuta, composta di varie note, disposte nel tal modo, di un dato valore, con

certi rapporti melodici ed armonici, potrebbe giungere ad avvertire il debito suo di esplicarsi secondo l'intenzione del compositore, di non produrre cioè stonazioni, e quindi persuadersi del fine che deve conseguirsi da tutti gl' istrumenti che prendono parte nella stessa battuta. Ma veruna idea esatta potrebbe formarsi nè della intera composizione, nè dell' ingegno adoperato dal celebre Beethoven nel dettarla?

Parimente noi dobbiamo stimarci nulla più di una semplice battuta nella sublime composizione armonica che costituisce l'intera creazione. Il nostro dovere consiste nell'eseguire bene la parte che ci venne assegnata: qua soltanto risiede la verità, e la realtà, che possiamo avvertire.

Quale è il fine della divinazione? Eccoci al caso. Noi possiamo pervenire a scuoprire quell'ordine che ci è conceduto di ravvisare nel giro limitato delle nostre facoltà conoscitrici, ondechè il fine, che ci è lecito di apprendere, è un fine prossimo, non è il fine remoto di tutto il creato.

Noi non abbiamo il diritto di lagnarci per questa nostra insufficienza di spingere più lontano la nostra curiosità, imperocchè dovremmo desiderare altre facoltà, cui non abbiamo nessun diritto.

Abbiamo anzi ragione di andare soddisfatti delle doti largiteci dalla natura, perchè queste ci abilitano a oltrepassare, sebbene in piccola misura, il contingente.

L' ordine cosmico, anzichè considerarsi come il cieco resultato della somma di tutte le proprietà e facoltà che spettano ai vari esseri che costituiscono la natura, deve risguardarsi come il fine voluto di tutte queste proprietà e facoltà. Ciò vale quanto dire, che tutte queste proprietà e facoltà sono divinatrici, ed il fine loro corrisponde all'ordine cosmico.

Di quest'ordine, come accennammo, non avvertiamo che una parte minima. Ed è a questa minima parte che s'indirizza la scienza.

La divinazione ci si presenta già bella e costituita, rappresentata, come è, dalle proprietà, facoltà, leggi degli esseri, irrevocabilmente stabilite. La scienza per contro deve

formarsi. A questo effetto possediamo le acconcie facoltà, ma dobbiamo noi medesimi dare opera alla sua formazione.

La scienza non può costituirsi che conforme alla divinazione universale, ed il suo fine deve anche risponderle.

Il fine della divinazione è quello di eseguire la divina volontà. Il fine della scienza non deve esaurirsi nella costruzione di sè medesima, ma vuole rivolgersi ad ammirare sempre maggiormente l'opera divina, e per conseguenza ad ammirare Dio.

Gli scienziati, in generale, non si curano d'altro che della formazione dell'edifizio scientifico. Nè io li biasimo perciò; ma reputo arbitraria la loro pretensione, che tale edifizio nella massima parte non debba servire a nulla, o a soddisfare semplicemente la nostra curiosità, e nella minima parte giovare soltanto ai nostri comodi.

Non posso trattenermi dall'osservare che gli scienziati, i quali, a tutto potere, come vediamo oggi, vogliono abbassare l'uomo al grado di bruto, anzi, al grado di rozza ma-

teria, incorrono più che in un errore, in una colpa.

Essi, disconoscendo il fine della scienza, il quale mira ad elevare l'uomo verso Dio, a manifestare i titoli solidi della umana dignità, rendono l'uomo schiavo, e al disotto dei bruti, imperocchè i bruti, governandosi col solo istinto, ignorano almeno l'arte del tiranno, e del demagogo.

Il parlare di libertà e di emancipazione, come fanno alcuni scienziati, è un vaniloquio. Seguitino pure a parlare così, l'umanità non si scuoterà per questo; anzi le serviranno di spettacolo come gl' Iloti ubriachi.

La scienza umana è la divinazione divenuta in parte cosciente nell' uomo. Essa è adunque nell'ordine cosmico una manifestazione della divinazione.

Nei minerali, la divinazione si manifesta in modo semplice, senza il concorso di questi, per mezzo delle proprietà chimiche, e fisiche; nei vegetabili, in modo più complicato, mediante movimenti organici incoscienti: negli animali inferiori chiede un piccolo con-

corso, ma indiretto, alla sensibilità, ed agli istinti; nell'uomo poi il concorso è diretto, e cosciente, in grazia della intelligenza e della ragione di cui abbiamo coscienza.

Nella mente umana incontrasi la conoscenza relativa ad un fine aspettato dall'uomo, o, come dicesi, una finalità; il che ci induce a credere, che in tutta la serie delle divinazioni sussista ugualmente un fine aspettato, cioè una finalità.

Se la divinazione ha un fine, questo ha da essere rappresentato dalla coordinazione cosmica.

Nella divinazione non solo è inclusa la scienza, ma la potenza. Che varrebbe il sapere quando non vi fosse la potenza di fare?

Nella intelligenza umana la finalità non è stata mai negata. Per quanto assurde cose sieno state dette in filosofia, per quante stravaganze siano state pronunziate, niuno ha mai affermato che, se in tempo di pioggia uno esce di casa coll'ombrello, ciò non faccia per ripararsi dall'acqua, ma da questa si trovi difeso solo perchè è uscito coll'ombrello.

La scienza, dappoichè è un modo di manifestarsi della divinazione, ha il medesimo cómpito di questa. Il cómpito della divinazione consiste nell'attuazione dei disegni dell'assoluto, di Dio. Ma la scienza, perchè scienza, non operando ciecamente, oltre ad avere lo stesso cómpito, deve attendere allo studio dei divini disegni nell'ordine cosmico, mediante la esperienza, la indagine accurata delle analogie, e la fecondazione delle idee innate nella ragione, affine di governare rettamente la volontà.

Dio, nel creare l'Universo, si fa, per certo modo, artista. Per quanto infinito s'immagini l'intervallo fra l'uomo e Dio, v'ha un punto d'incontro nella creazione.

L'uomo, non solo fa parte delle cose create, ed entra nell'armonia universale, ma è dotato di facoltà che lo abilitano di fare, dentro certi termini, la critica dell'opera divina.

La scienza si risolve in questa critica, e nella mente umana si trovano i fili conduttori per guadarla. E dappoichè l'uomo riceve i suoi criteri dalla stessa opera che

deve giudicare, il resultato della scienza vuole reputarsi un dono divino, inestimabile, che lo abilita ad ammirare, sebbene in piccolissima misura, l'opera sublime del Creatore.

L' eccitamento istintivo che si osserva nei bruti, e anche in parte nell'uomo, è divinatore. È una conclusione della divina sapienza che s'impone mediante il sentimento ora gradevole, ora no. Non pertanto, ciò che nei bruti, ed ancora in qualche momento ed in qualche occorrenza nell'uomo, è una manifestazione della sapienza eterna, diviene in altri momenti ed in altre occorrenze nell' uomo un istrumento rugginoso, e fallace. Che sostituire? Il perfezionamento dell'umano ingegno ce lo dice, imperocchè esso importa la conversione dello stimolo, e dell'eccitamento del pensiero, in conoscenza. La quale è l'antecedente veramente degno della volontà.

Laonde apparisce la nobilissima missione della conoscenza, ed il suo fine che è quello di sostituirsi ai ciechi stimoli, comecchè normali della natura.

La volontà nell' uomo è guidata dalla cognizione di ciò che si aspetta, e non, come

presso i bruti, da un cieco istinto. In conseguenza la scienza acquista una responsabilità che manca all' istinto.

La scienza umana per giungere al suo fine, che è quello di conoscere quanto è possibile, e di ammirare le opere divine, trova nella mente quanto le occorre a conseguirlo.

Vedemmo quanto la natura soccorse la formazione della conoscenza, e della scienza nell' intelletto. Ma mediante la ragione essa ci permise altresì di oltrepassare le cognizioni che ci pervengono dalla esperienza, e che si attengono al cosmo intelligibile, ed a innalzarci fino alla idea dell'assoluto: idea che domina, e completa la scienza.

È strano che mentre la scienza non ha altra ragione di essere che Dio, vi siano degli scienziati, i quali presumono negarne la esistenza in forza della scienza medesima. Ma l'ateo non si giova di tutta la scienza di cui l'uomo è capace. Esso non considera che in tali supreme quistioni debbono intervenire anche i problemi insolubili, onde ancora emana qualche luce.

Uno di cotali problemi, ed il più elevato, si formula in questo modo: perchè vi ha qualche cosa? È questo, come scrive D'Alembert (1) a Voltaire, l'effetto il più sorprendente.

Il porre solamente questo problema, demolisce l'ateismo, non che il materialismo. Il quale si basa sul postulato che la materia è necessariamente eterna.

La falsa posizione dell' ateismo sarà resa più chiara dal seguente dialoghetto che figuro abbia avuto luogo fra un ateo ed un deista, al di là di tutto il mondo creato.

Ateo. Io sono convinto che non esiste il mondo, come si vuole da taluno, e per conseguenza un Dio creatore. Supporre un Dio equivale a supporre un privilegio. Perchè immaginare un Dio, che non possiamo anco intendere, quando abbiamo il nulla assoluto che non ricerca verun privilegio, che anzi è la negazione di qualsiasi privilegio?

Deista. Quello che dite è ragionevole, e mi persuaderebbe, se non chè mi viene

(1) *Lettre a Voltaire*, Août 1769.

assicurato che il mondo fu realmente veduto, ed in ispecie un cantuccio chiamato Terra, composta di materia.

Dato che ciò sia vero, dovreste almeno riconoscere un privilegio nella esistenza della materia, rispetto al nulla.

Ateo. Se la materia esistesse, io crederei in Dio. Perocchè, costretto a riconoscere un privilegio, la logica rigorosa m' insegnerebbe a ravvisarlo in un Dio onnipotente, onnisciente, creatore di ogni cosa, assoluto in una parola.

Deista. Sicchè voi non supponete possibile che sulla Terra, se pur vi stanno esseri ragionevoli, si trovino degli atei.

Ateo (facendo una gran risata). Voi scherzate! Mi giudicate così stolido da credere ciò possibile?

Gran ragione di ridere ebbe quest' ateo oltremondano; ma gli atei della terra, col loro pronunziato: la materia è eterna, si lusingano di cavarsi da ogni impaccio con poca spesa.

Questo pronunziato non è esposto anco genuinamente, imperocchè gli atei scambiano

le carte in mano confondendo l'eternità colla immortalità, fra le quali corre un divario infinito. Questa può essere rivelata da una induzione della scienza empirica, quella no assolutamente.

Consideriamo ora adunque soltanto la eternità della materia. Tale affermazione è nello stesso tempo una conclusione e una premessa, onde gli atei indifferentemente pronunziano: Dio non esiste, dunque la materia è eterna: la materia è eterna, dunque Dio non esiste. Come si vede pare un circolo; ma se si esamina più da vicino si scorge che è qualche cosa di peggio che un circolo, è uno sragionamento. Infatti niuna relazione corre tra le conclusioni e le premesse. Acciocchè cotale relazione sussistesse, bisognerebbe ragionare così: Dio non esiste, dunque nulla esiste: nulla esiste, dunque Dio non esiste. Ma i nostri atei non possono negare nè porre in dubbio l'esistenza, laonde preferiscono di poggiarsi sopra uno sragionamento che su di un circolo.

Gli atei non vogliono considerare affatto ciò che torna evidentissimo, vale a dire che

l'esistenza è un privilegio di fronte al nulla, e che per non essere tale dovrebbe fare equazione col nulla.

Posta questa equazione sarebbe permesso allora il supporre, che l'esistenza di qualche cosa piuttosto che il nulla può dipendere dal caso. Ma checchè s'ingegnino gli atei, non giungeranno mai a dimostrare, che la materia esista nell'eternità collo stesso titolo e collo stesso diritto, che avrebbe avuto il nulla in luogo suo.

Faccio notare, per transito, che gli atei, in tale questione, che pure è vitalissima, non possono intervenire armati colla loro miracolosa esperienza. Eleggono invece di evitare la questione? padroni; ma non debbono allora pronunziare nulla intorno l'esistenza o no di Dio. Se gli atei pensano che il credere o no in Dio sia faccenda al tutto indifferente, dovranno altresì affermare che il dovere è convenzionale, e quindi indifferente del pari per noi il bene o il male degli altri, allorchè ci troviamo ben pasciuti e soddisfatti, e nulla abbiamo da temere dagli uomini.

Se a taluno di cotesti atei avvenisse di rimanere vittima di un ricatto, e la sua famiglia, piuttosto che sborsare una grossa somma per liberarlo, lo lasciasse uccidere; pianga pure, gli diremmo, ma si ricordi bene di non maledire questa sua famiglia, e pensi invece nel punto di morte all'eternità della materia. Sublime pensiero!

Se il fatto della esistenza dell'universo non si può spiegare colla ipotesi del caso, che valore può avere poi questo caso medesimo nelle costruzioni, ed evoluzioni che si incontrano nell'universo medesimo?

I Darwiniani, senza darsi pensiero dell'arduo problema della esistenza, e dissimulandone la importanza, hanno riposto nella lotta per l'esistenza la sola causa irragionevole, ed inconsapevole della formazione, e della evoluzione del mondo organico. Ma noi non rinunziamo perciò a domandare loro, se la lotta per la esistenza ha prodotto l'esistenza. Tutti rispondono, so ben'io, che no, imperocchè prima della esistenza non era possibile lotta per esistere. Ma questa lotta,

io soggiungo, non incontrasi sempre nemmeno dopo che le cose esistono.

Dove è la lotta per la esistenza nell'ordine più elevato delle cose, nella morale? Non trovasi certamente nel curare gli infermi, nel custodire gli idioti, nel sacrifizio della vita propria per il bene pubblico, nel travagliarsi per guadagnare la stima altrui. Questi fatti furon pure notati dal Darwin, il quale accecato dal suo sistema, posto nel bivio di dover dichiarare che, o il sistema della elezione naturale è falso risguardato come universale, ed assoluto; o altrimenti, la carità è un caso anomalo e morboso; verso questa ultima sentenza si trovò condotto, porgendo così, inconsapevolmente, un esempio singolarissimo di supplenza morbosa.

Deplorando in certo modo il Darwin gli effetti della carità, s' ingegna nello stesso tempo di rassicurare coloro, i quali, forse come lui, temono che essa carità demolire possa lo stupendo sistema Darwiniano, e così si esprime: « Noi dobbiamo subire (dalla carità) senza lagnarci gli effetti incon-

testabilmente perniciosi, che resultano dalla sopravvivenza e dalla propagazione dei deboli, ma che nondimeno trovano un attenuamento nel fatto, che i membri troppo deboli e inferiori della società contraggono matrimonio meno facilmente dei sani » (1).

No, la carità non è una anomalia. Essa è nell'ordine cosmico, ed anzi si attiene all'ordine più sublime, a quello più splendidamente illuminato dal necessario, dall'assoluto, a quell'ordine che la sola ragione può contemplare.

Se il contingente soffre talvolta per la carità, o, diciamo a dirittura, per l'attuazione della idea morale, è nell'ordine provvidenziale che esso soffre, perchè il contingente per sè non ha valore alcuno, e non lo riceverà minimamente per opera dei Darwiniani.

Ammirino a loro bell'agio i Darwiniani un facchino di dogana, noi continueremo ad ammirare un Leopardi, benchè inabile fosse di alzare da terra tanti chilogrammi di peso quanto quel facchino.

(1) DARWIN, *La descendance de l'homme*, Vol. I, p. 182.

Perchè tanta sollecitudine per il corpo umano? La materia rimane; essa, come la dipingono, è immortale. Se per la morte di un uomo si formano altre combinazioni materiali, che importa ai Darwiniani? Si sono mai occupati del merito di queste combinazioni? Sicchè per loro sono tutte dello stesso valore. Non si diano dunque alcun pensiero per la materia. Noi parimente non ce ne diamo troppo; stantechè noi attribuiamo grandissimo valore a certe altre cose che l'uomo può lasciare dopo estinto su questa terra; vogliam dire le opere del suo ingegno, e gli esempi delle sue virtù; ma questo non è nè fosforo, nè albumina, sicchè riposino tranquilli i Darwiniani, essi non perdono nulla.

Il nostro metodo, come avvertimmo, è il contrapposto del metodo Darwiniano, il quale giudica il più secondo il meno, ed induce dalla analisi dei fatti imperfetti negli infimi gradi della serie organica, la imperfezione, e la degradazione dei fatti analoghi che si manifestano più perfetti nei gradi superiori. Gl'incontri casuali nel regno minerale, la inintelligenza nel regno vegetabile, gl'istinti

nei bruti, sono argomenti che adoprano gli atei per umiliare la umana ragione. Noi, per contrario, moviamo dalla sintesi che apparisce nei gradi superiori, e ne induciamo una intelligenza corrispondente anche nei gradi inferiori, anche infimi. Non già che la intelligenza dimori particolarmente in tutti gli esseri bruti, nè si trovi inserita nei corpi minerali, ma che venga rappresentata in essi dagli istinti, dalle forze meccaniche, e dalle chimiche proprietà.

I Darwiniani negano la nobiltà della morale nell'uomo ponendola come una evoluzione di quelle traccie di simpatia che appariscono anche in animali inferiori. Noi invece ci troviamo condotti, dinanzi al fatto della carità nell'uomo, a convertirlo in un principio universale, principio che per conseguenza s' incontra anche in animali inferiori, come che operino senza coscienza, e ne ignorino tutta la importanza, nello stesso modo che ignorano la importanza della divinazione, o previsione, o azione per un fine conosciuto.

Van Beneden scrive, che essendo oggi meglio apprezzati i rapporti che intervengono fra i diversi animali, « si conoscono molti animali che si riuniscono fra loro per porgersi un mutuo soccorso, accanto ad altri che vivono, come i poveri, degli avanzi che cadono dalla tavola dei grandi » (1).

Quanto armonizza meglio la carità in tutto il cosmo, quando questo si consideri opera divina! La carità ci si presenta così come il complemento della divinazione.

Quando rivolgiamo il nostro pensiero a Dio, dobbiamo sentire un certo orgoglio riflettendo che fra tutte le creature, all'uomo solamente è conceduto di pensare a Dio. Ora la facoltà di pensare a Dio è un privilegio che deve destarci gran maraviglia, e tutte le forze nostre debbono concorrere a renderci meno indegni di meritarlo. Quale stolta ambizione è quella dell' ateo nel travagliarsi a disconoscere tanto privilegio, sul quale è effettiva-

(1) *Les commensaux et les parasites dans le regne animal;* Paris 1875, pag. 16.

mente fondata la nobiltà, e la dignità del genere umano!

A che si riducono tutti gl' istinti sociali annoverati dagli atei, allorchè vengano scrutati col lume della ragione? Essi dileguansi affatto, perchè la ragione non li sostiene. E quale avvenire s' immaginano gli atei, se nella società, col progredire dell' intelligenza e della scienza, verrà posta meglio al nudo la vanità di questi istinti? Non vedono essi che la società, senza un punto d'appoggio, si dissolverebbe? Sperano forse che la società si manterrebbe in forza di qualche contratto sociale? E chi darebbe forza a questo contratto?.... Ma perchè mi confondo a discutere intorno all'avvenire, con chi deve professare di necessità la massima: dopo di me il diluvio?

Gl' istinti sociali nell' uomo sono intrecciati colla intelligenza, e colla ragione. Di mano in mano che la scienza aumenta, lo istinto si affievolisce. Ma che viene sostituito? Il dovere. Questo dovere è suggerito dalla scienza, perchè il fine della scienza consiste nel contemplare ed ammirare la

divinità; nel riporre la nostra dignità nell'essere e nel conoscersi creati da Dio. Lo studio diligente ed indefesso della natura, dell' opera divina, deve condurre inevitabilmente la scienza a questo fine.

L' interesse, tanto vantato dagli atei, è veramente un punto di appoggio delle umane azioni, ma non è, come nei bruti, il solo punto di appoggio. Anzi nell' uomo l' interesse individuale sussiste in quanto l'uomo rassomiglia ai bruti. È in lui un istinto provvisorio.

Ma esaminiamo più da presso questo interesse come motore negli animali. Non è esso in sostanza *il soave licor sugli orli del vaso* che porge la natura? E se così è, non vedesi che esso mira ad un fine che oltrepassa il particolare interesse dell' animale? Non si scorge che l' egoismo è una illusione? Se adunque l'animale inferiore, per incapacità di mente, fa il bene altrui credendo di fare soltanto il proprio interesse, perchè nell'uomo ragionevole, ed a nome della scienza, deve conservarsi questa illusione? Ed infatti non si conserva, almeno interamente.

Si persuadano dunque gli utilitaristi, che prima di considerare l'egoismo una regola nell'uomo, deve riguardarsi, in quella vece, come una anomalia. L'illusione egoista non è normale che negli animali inferiori. Sicchè invece di denigrare l'uomo, paragonandolo ai bruti, si possono, per certo rispetto, elevare questi confrontandoli all'uomo.

I Deisti discordano dagli atei, in questo, che i primi affermano una intelligenza suprema, laddove i secondi la negano; concordano del rimanente nell'ammettere una potenza suprema, infinita, eterna, se non che gli uni la riconoscono in Dio, e gli altri nella materia. In conclusione l'ente supremo degli atei è la ignoranza infinita, eterna, onnipotente, è un vero Dio, senza saperlo.

Coloro che si consacrano totalmente alla scienza, ripromettendosene gloria, vivono in una cara illusione. Agevole è scuoprire la vanità di questa illusione, nè io spenderò molte parole a porla in chiaro, chè altri lo ha già fatto assai meglio che io non saprei.

Ma spero di convertire coloro, e sono i più, i quali vogliono vivere in questa illu-

sione. Non è che col referire la scienza a Dio che si guarisce, e ci si libera da questa illusione.

Il bene del genere umano è certamente uno scopo nobile, ma da sè solo, è falso. A questo bene ci si perviene, ma con un angolo riflesso, dopo che ci siamo indirizzati in linea retta a Dio.

La scienza atea, oltrechè è infeconda, e vana, riesce dannosa; inquantochè essa provoca la superstizione ignorante. Nè questa sorge illogicamente, anzi così dev'essere, imperocchè la scienza, che conclude all'ateismo, compie un suicidio, onde l'ignoranza usurpa quella forza di cui la scienza si spoglia, e la superstizione, che inconsapevole umilia la Divinità, prende il posto della scienza, che dovrebbe esaltarla.

INDICE

ALTRE OPERE DELLO STESSO AUTORE

Della certezza. Trattato. *Livorno,* 1842.

Studio sulle opere di Giuseppe Verdi. *Firenze,* 1859.

Introduzione ad un nuovo sistema d'armonia. *Firenze,* 1862.

Studi sull'armonia. *Firenze,* 1865.

Compendio della storia della musica. Parte 1.ª, *Firenze,* 1865.

Idem. Parte 2.ª, *Firenze,* 1866.

Sul principio universale della divinazione. Saggio filosofico. *Firenze,* 1871.